Kritische Beiträge zum Freiheitsproblem.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Rudolf Brandl

aus Cöln a. Rhein.

ACAD. UNIV. BAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Oktober 1906.

Frankfurt a. M.

Druck von Gebrüder Knauer

1907.

Meiner Mutter.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549813_0139

Wenn jemand es heute unternimmt, die Literatur über das Freiheitsproblem um eine weitere Schrift zu vermehren, muß er dem Ehrgeiz entsagen, in der Sache etwas Neues bringen zu wollen.

Die Klage über Begriffsverwirrung, die die meisten Behandlungen unseres Problems einzuleiten pflegt, hat dank den vortrefflichen Arbeiten, die uns gerade die letzten Jahre beschert haben, nahezu völlig ihre sachliche Berechtigung verloren, wenigstens was die philosophischer Belehrung zugänglichen Kreise anbelangt. Zumal dem Bekenner der kritizistischen Lehre kann seit dem Erscheinen der meisterhaften Untersuchung Windelbands das Freiheitsproblem füglich als causa iudicata gelten.

Verfasser vorliegender Abhandlung möchte diese lediglich als ein kurzes Resümee aufgefaßt wissen; er hofft, daß für den Leser der einheitliche Grundgedanke die mitunter aphoristische Darstellung zusammenhält.

„Mit dem Reiche der Gesetze, die wir denken, und mit dem Reiche der Werte, die wir erleben, wissen wir uns gleichermaßen in den großen Ordnungen eines Weltzusammenhanges . . . . .“

Windelband (Kantfestschrift der „Kantstudien“ S. 20).

I.

Wer in der Philosophie mehr als eine wirklichkeitsfremde Begriffsklauberei sieht und ihr in Übereinstimmung mit den idealistischen Denkern unserer Tage die Deutung des Lebens- und Kulturprozesses als Aufgabe zuweist, wird die Tiefe und Fruchtbarkeit eines Systems nach dem Grade bemessen, in dem es die phänomenologisch ursprünglichen Kategorien der Lebenspraxis in die Sphäre begrifflicher Bewußtheit erhebt. Denn seitdem die kritische Tat Kants den Zirkel aufgezeigt hat, den die Mehrzahl der spekulativen Systeme dadurch begeht, daß sie die prädikativen Bestimmungen des Weltgrundes der erst zu erklärenden empirischen Wirklichkeit entnimmt, kann die Aufgabe der Philosophie nur in dem Bewußtmachen derjenigen Tätigkeitsweisen gesucht werden, durch die der Mensch dem irrationalen Stoffe seiner Erlebnisse die Form seines Geistes aufprägt.

Vor allen anderen Richtungen der modernen Philosophie darf der idealistische Kritizismus die prinzipielle Orientierung am Tatsächlichen als Ruhmestitel für sich in Anspruch nehmen. Dieser Wesenszug, der ihn namentlich zu den unter der Flagge des Monismus und Evolutionismus segelnden, angeblich realistischen Lehren in einen erfreulichen Gegensatz stellt, tritt darin am deutlichsten zutage, daß der Kritizismus zu seinem Ausgangspunkte jene fundamentale Zweiheit gemacht hat, die das Grundschema für die Einordnung aller Bewußtseinsinhalte bildet: die Dualität von

„Sinn“ und „Sein“, von „Wert“ und „Wirklichkeit“. „Der kritischen Wertlehre“, so kennzeichnet Lask den transzendentalphilosophischen Standpunkt, „gilt im Unterschiede zu jeder platonisierenden Zweiweltentheorie die empirische Wirklichkeit als einzige Art der Realität, zugleich aber als Schauplatz oder Substrat überempirischer Werte, allgemeingültiger Bedeutungen . . . . . (Aber) aus der notwendigen Auseinanderhaltung von Wert und empirischem Wertsubstrat folgt die grundlegende Zweidimensionalität der Betrachtungsweise, der Dualismus philosophischer und empirischer Methode. Die Philosophie betrachtet die Wirklichkeit lediglich unter dem Gesichtspunkte ihres absoluten Wertgehaltes, die Empirie lediglich unter dem ihrer tatsächlichen Inhaltlichkeit . . .“ [1]).

Ein Doppeltes ist hierin ausgesprochen: einmal die Einsicht, daß dem natürlichen Verlangen des Menschen nach Rationalität, je nach der seelischen Einstellung, in zwiefacher Weise entsprochen werden kann, daß also die Wert- und die Wirklichkeitszusammenhänge verschiedenen Interessenkreisen angehören, und zweitens die grundsätzliche Abweisung aller Versuche, die darauf abzielen, den Wert irgendwie als reale Potenz den Beziehungen der Wirklichkeitselemente einzugliedern. Ein derartiges Unternehmen war übrigens bereits durch die Lehre Platons, die für immer das Leitmotiv des Idealismus geworden ist: dass der Sinn des empirisch Tatsächlichen auf der Beziehung zum Überempirischen beruhe, als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος verurteilt.

Was immer wieder zu einem solchen Irrtum treibt, ist leicht zu erkennen. Dieselbe Person erfaßt ja die Inhalte wechselnd als wirklich und als wertvoll; oft löst ein bestimmter Inhalt eine gefühlsbetonte Reaktion des erlebenden Ich aus, um schon im nächsten Augenblick gegenständlich, „objektiv“ geworden entsprechend seiner inhaltlichen Fak-

[1]) „Rechtsphilosophie“ S. 27. („Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“. Festschrift für Kuno Fischer. Herausgegeben v. W. Windelband.)

tizität in gewisse, umfassende Zusammenhänge einzugehen. Man übersieht nun vollkommen, daß Werterlebnis und Wirklichkeitserkenntnis verschiedenes Subjekt haben und glaubt, im Banne des antiken Begriffsrealismus, dem vermeintlich identischen Subjekt als Korrelat eine eindeutig bestimmte Wirklichkeit geben zu müssen. Damit verwickelt man sich denn notwendigerweise in eine Antinomie, als deren begrifflicher Niederschlag uns das Problem der Willensfreiheit entgegentritt. Beherrscht das Kausalgesetz gleichmäßig die ganze Wirklichkeit, erfolgt also das menschliche Wollen mit derselben Notwendigkeit wie das übrige Naturgeschehen, so ist es sinnlos, dem Menschen die Verwirklichung bezw. Unterlassung bestimmter Handlungen normativ zur Pflicht zu machen. Andererseits aber hält das sittliche Bewußtsein an dem Wertunterschiede von Gut und Böse unerschütterlich fest und spricht in Lob und Tadel oder Reue das Urteil über die moralische Qualität der Handlungen aus. Der Mensch steht, wie Windelband in den „Präludien“ es ausdrückt, unter einer doppelten Gesetzgebung: einer Gesetzgebung des Müssens und des natürlichen Geschehens, einer anderen des Sollens und der idealen Bestimmung.[1]) Die Antinomie erscheint demjenigen, der sich nicht zu den kritizistischen Anschauungen bekennt, nur dadurch lösbar, d. h. die moralischen Phänomene sind für ihn nur so als sinnvoll zu legitimieren, daß im Menschen eine Potenz nachgewiesen wird, die, in der psychischen Wirklichkeit nirgends lokalisierbar, die ideelle Bedeutung der Handlung trägt, die „Freiheit“. Als „außerwirkliche Wirklichkeit“ läßt sich diese merkwürdige freischwebende Energie kurz, aber erschöpfend definieren.

Ein knapp gefaßter Überblick über die ersten Phasen der Geschichte unseres Problems soll uns zur Betrachtung der leider noch die Gegenwart bewegenden Kontroverse des Determinismus und Indeterminismus und zur Darlegung der kritizistischen Lösung hinüberleiten.

---

[1]) „Normen und Naturgesetze“ S. 249 ff.

II.

Wenn wir von dem Standpunkt, daß der „gesunde Menschenverstand“ in philosophischen Dingen nicht zu befinden habe, in unserem Falle einmal abgehen, — wir haben das Recht dazu, weil die Bedeutsamkeit des Problems gewöhnlich durch Berufung auf diese Instanz bewiesen werden soll — und uns an das von philosophiegeschichtlichen Kenntnissen unberührte Denken wenden, so ergibt sich ein Resultat, das mit unseren einleitenden Ausführungen durchaus im Einklang steht: ein Freiheitsproblem existiert für den natürlichen Verstand überhaupt nicht. Man wird bis zu einem gewissen Grade eine Bestätigung dieses Ergebnisses darin sehen, daß erst sehr spät, zu einer Zeit, wo die großen Probleme, an die noch das Denken der Neuzeit anknüpft, bereits klar ausgeprägt sind, die Freiheitsfrage in der Philosophie eine Rolle zu spielen beginnt. Mag man immerhin die Untersuchung, die Aristoteles im 3. Buche der „Nikomachischen Ethik“ dem ἑκούσιον, d. h. dem zweckbewußten Handeln, gewidmet hat, als die erste Behandlung des Willensproblems betrachten: von dem Bewußtsein einer Antinomie finden wir bei Aristoteles nichts und zwar aus zwei Gründen. Den einen hat Dilthey angegeben, wenn er („Einleitung in die Geisteswissenschaften“ S. 296) hervorhebt, daß für die Metaphysiker der substanzialen Formen, die nur die allgemeinen Gestaltungen der Wirklichkeit dem Zusammenhange des Erkennens unterwarfen, die Sphäre des individuellen Willens außerhalb der theoretischen Wissenschaft lag. Der zweite nicht minder wesentliche Grund ist der, daß Aristoteles der Gedanke einer universalen Kausalität noch fremd war; wem die Naturgesetze nur „ὡς ἐπὶ τὸ πολύ“ gelten, der hat keine Möglichkeit, der Aktivität des Menschen theoretisch irgendwelche Schranken zu setzen. Klar und bestimmt formuliert ist das Problem erst bei den Stoikern[1]), in deren System das

[1]) Trendelenburg „Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie.“ („Historische Beiträge zur Philosophie“, Bd. II.)
Windelband „Geschichte der Philosophie“ §. 16.

ethische Interesse mit der Erkenntnis des durchgängigen Kausalnexus schroff zusammenstieß und in deren Versuchen, dem Menschen innerhalb des kausalen Naturzusammenhanges ein Gebiet eigener, spontaner Tätigkeit abzugrenzen, wir spätere Lösungen typisch vorgebildet sehen. Und ebenso hat vorbildlich die Art und Weise gewirkt, wie der Widerpart des stoischen Determinismus, Epikur und seine Schule, die Freiheit ins Kosmisch-Unbegreifliche rettet. Gut epikureisch ist letzten Endes das Hauptargument, mit dem Lotze, wohl der bedeutendste Vertreter des Indeterminismus im 19. Jahrhundert, die Tatsächlichkeit der Freiheit dartun will. [1])

Daß das Freiheitsproblem in der letzten Periode des antiken Geisteslebens im Vordergrunde des philosophischen Interesses stand, ist auf Faktoren nicht-erkenntnismäßiger Art zurückzuführen, auf die tiefgreifende Wandlung in Welt- und Lebensstimmung, die jene Zeit charakterisiert und häufig von Historikern und Kulturpsychologen zum Gegenstand ihrer Studien gemacht worden ist. Wir heben hier als das Entscheidende und zugleich für unseren speziellen Zweck Wesentliche hervor, daß sich das Individuum mehr und mehr von dem bindenden Einfluß emanzipiert, den die objektiven Mächte des Staates, der Tradition, des öffentlichen Lebens auf die früheren Generationen ausgeübt hatten, und in sich selber, in der naturgegebenen Ursprünglichkeit der Subjektivität, die richtungweisenden Normen für die Lebensgestaltung zu suchen anfängt. Man wendet sich jedoch nicht mehr in kritisch-polemischer Absicht gegen das Überkommene: in dem Begriff des in sich ruhenden, unabhängigen „Weisen" spricht sich das Ideal einer Zeit aus, deren Grundstimmung die Resignation ist. Aber dieses Ideal ermangelt doch keineswegs des positiven Gehaltes: an die Stelle äußerer Betätigung tritt als Aufgabe die Vertiefung und Ausweitung des seeli-

[1]) „Mikrokosmus" 1. Aufl., Bd I, 3. Buch, S. 284; „Grundriß der praktischen Philosophie" § 21.

schen Lebens. Der Mensch als Einzelwesen wird Substanz, das Individuum wird zur Individualität. Ein neuer Wertbegriff tritt in das allgemeine Bewußtsein: die Persönlichkeit. In seiner Ausprägung vollendet und überwindet sich die Antike.

Jetzt erst, auf der Basis dieser personalen Monadologie, wird das Freiheitsproblem in seiner ganzen Schärfe fühlbar. Für die naturalistische Anschauung der Antike gehört der Mensch in seiner Totalität hinein in die allumfassende Ordnung der Dinge: für diese Auffassung kann „Freiheit" nur bedeuten, daß der Mensch sich der Bedingtheit seiner Existenz bewußt zu werden und das Gesetz seiner Bestimmung in seinen Willen aufzunehmen vermag, gemäß dem stoïschen Satze: „Volentem fata ducunt, nolentem trahunt." Nunmehr aber begreift sich der Mensch als Glied einer höheren Wirklichkeit und erhebt sich als etwas prinzipiell Unvergleichliches über das Reich des naturhaften Leben; die Reflexion auf diese Sonderstellung drängt zur Frage, ob die subjektiv erlebte Ursprünglichkeit lediglich eine Illusion, eine trügerische Oberflächenerscheinung oder in dem innersten Bestande der Welt gegründet sei, und wie sich die Annahme eines metaphysischen Substrats der Individualität mit dem Gedanken eines unablässigen Flusses der kosmischen Energien vereinigen lasse.

Eine Auseinandersetzung mit unserem Problem wurde vornehmlich den spekulativen Denkern des Christentums zur unabweisbaren Pflicht. Durch die Gleichsetzung des absoluten Wertes mit dem Urquell aller Realität[1]), die die neue Lehre

[1]) Darin liegt natürlich nichts dem Christentum spezifisch Eigentümliches. Daß der religiöse Mensch an eine transzendente Realität glaubt, die zugleich der Inbegriff des absolut Wertvollen ist (Rickert „Gegenstand der Erkenntnis" S. 238), ist eine Wahrheit, die gleichmäßig für alle höher entwickelten Formen der Religion gilt. Die christliche Ausprägung des Freiheitsproblems dient hier nur als Beispiel für diejenigen Fassungen, die auf dem Widerstreit des ethischen und des religiösen Interesses beruhen.

in ihrem Gottesbegriff vollzog, war eine Antinomie zwischen Wesen und Bestimmung des Menschen geschaffen: Derselbe Mensch, den seine unendliche Aufgabe über alle andern Geschöpfe stellt, ist doch, gleich ihnen, auch nur ein Produkt der allmächtigen Schöpferkraft, nicht in sich selber ruhend, unfähig, eigene Energien zu entbinden und darum außerstande, durch eigene Tätigkeit seine Bestimmung zu erfüllen. Wenn nun der religiöse Denker sich dazu entschloß, die menschliche Aktivität als einen Ausfluß der göttlichen zu betrachten und diesen im eigentlichen Sinne pantheistischen Gedanken seiner Weltdeutung zu Grunde legte, dann war die Konsequenz, daß Gott der Urheber des Bösen sei, unvermeidlich. Da aber wiederum das für das religiöse Gefühl von der Vorstellung Gottes untrennbare Prädikat der unendlichen Güte eine derartige Annahme von vornherein ausschloß[1]), so suchte man die Existenz des Bösen entweder durch den gänzlich nichtssagenden Begriff der „Zulassung" zu erklären oder man faßte es als Auswirkung einer besonderen Potenz, mit der sich dann das Prinzip des Guten in den metaphysischen Raum zu teilen hatte. Davon ganz abgesehen, daß diese und verwandte Kompromißlösungen schon vor einer rein immanenten Kritik nicht standhalten, wird ihre Hinfälligkeit ersichtlich, wenn man bedenkt, daß mit einer weiteren Eigenschaft Gottes, der Allwissenheit oder Präscienz, trotz aller Interpretationskunststücke die durchgängige Bestimmtheit der menschlichen Willensakte unweigerlich gegeben war.[2])

Bezeichnenderweise haben sich die Männer, in denen sich für uns das Religiöse am Eindrucksvollsten verkörpert, wie Augustin, Luther, Calvin u. a., bestrebt, Umfang und

[1]) Simmel »Einleitung in die Moralwissenschaft" Bd. II. S. 152.

[2]) Dilthey a. a. O. S. 353—62: Die Antinomie zwischen der Vorstellung des allmächtigen und allwissenden Gottes und der Vorstellung der Freiheit des Menschen.

Göring „Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit" S. 15.

Sinn der göttlichen Wesensbestimmungen unangetastet zu lassen, entschlossen zum Determinismus bekannt.[1]) Daß die Strenge ihres sittlichen Urteils dadurch keinen Schaden gelitten hat[2]), muß vom Standpunkt der konkreten Problemstellung: Gott oder Freiheit als Bedingung sittlich bewertbaren Handelns, als Mangel an Folgerichtigkeit gelten; die Inkonsequenz verschwindet, sobald man der kritizistischen Anschauung beitritt, daß das Bewußtsein der Werte an sich ganz unabhängig davon ist, wie man sich deren Realisierung im empirischen Stoffe denkt.

III.

Den Leitgedanken, den Geist der neuen Zeit nennt Cohen in der „Ethik des reinen Willens" die Kausalität. Es wäre eine interessante und dankbare Aufgabe, einmal zu untersuchen, in welchen Wesensbestimmtheiten der Neuzeit die dominierende Macht des Kausalitätsgedankens wurzelt. Sein immer weitere Gebiete der Wirklichkeit eroberndes Vordringen stellt sich demjenigen, der die Gesamtgeschichte des menschlichen Geisteslebens überblickt, als ein, vielleicht als der bedeutsamste Ausdruck der allgemeinen Entwicklungstendenz dar, die man richtig als die allmähliche Umwandlung des Substanzialismus in den Funktionalismus charakterisiert hat. Die Substanz, der Begriff, in dem der scholastische Ontologismus das Wesenhafte der Dinge zu erfassen vermeinte, verflüchtigt sich zu einem bloßen ideellen

[1]) Wundt „Ethik." Bd. II. S. 83.

[2]) Stange „Einleitung in die Ethik" Bd. I. S. 187: „Es ist . . eine geschichtliche Tatsache, daß — wenigstens auf dem Boden des Christentums — der Glaube an die Freiheit im umgekehrten Verhältnis zu dem Ernst der moralischen Beurteilung gestanden hat . . ."

Bedauerlicherweise wird meist die Gegensätzlichkeit des ethischen und des religiösen Interesses bei der Gottesvorstellung und damit der eigentliche Kern des theologischen Freiheitsproblems verwischt. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht bildet z. B. Wentscher: „Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze." („Philosophische Abhandlungen. Dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet". Halle, 1902.)

Einheitspunkt, die ganze Fülle der Realität strömt in die Tätigkeit, die Funktion. Das einzelne Ding wird zu einem Kreuzungspunkt unendlich vieler Wirkungsbezüge, die Wirklichkeit wird dem wissenschaftlichen Bewußtsein gleichbedeutend mit einem geschlossenen Kausalzusammenhang.

Die Anerkennung der Kausalität als einer allgemeinen Wirklichkeitskategorie zeichnete allen, denen die „Willensfreiheit" durch die sittlichen Phänomene notwendig postuliert erscheint, den Beweisgang vor, wenigstens in den prinzipiellen Zügen: die nähere Ausgestaltung bleibt dem individuellen Belieben überlassen. Mit dem Begriffe der Kausalität als eines universalen Wirkungszusammenhanges ist die Freiheit, als ursachlose Selbstbestimmung in irgend einer Form gefaßt, schlechterdings unvereinbar; darum gilt es für die Indeterministen, entweder die Kompetenzsphäre der Kausalität auf das Gebiet des materiellen Geschehens zu beschränken oder die psychische Kausalität als eine besondere Art von der materiellen zu scheiden oder endlich mit dem Begriffe der Kausalität eine Umdeutung vorzunehmen, die dann die Annahme der rätselhaften Potenz gestatten soll. Es wird die Aufgabe der folgenden Ausführungen sein, nachzuweisen, daß keiner dieser Wege zum Ziele führt. Oder, um das positive Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Der Indeterminist hat recht, wenn er den Sinn der menschlichen Willenshandlungen nicht in dem tatsächlichen psychologischen Geschehen sucht; er irrt darin, daß sich ihm das Überempirische in etwas Außerempirisches verwandelt, d. h. in ein Faktisches, das den Gesetzen der Wirklichkeit nicht unterworfen sein soll.

Von entgegengesetzten Ausgangspunkten treten Determinismus und Indeterminismus an das Problem der Willensfreiheit heran. Während der Determinist in dem Glauben an die universale Gültigkeit des Kausalgesetzes die feste Grundlage seiner Position findet, geht der Indeterminist von dem in seinem Bewußtsein gegebenen Gefühl der selbständigen

Aktivität aus und fragt nach den Bedingungen, unter denen dieser nicht wegzuleugnenden seelischen Tatsache eine mehr als phänomenale Realität zukommt.

Das lustvolle Gefühl der Kraft und Ungehemmtheit gründet sich zunächst auf das Bewußtsein, als dies bestimmte psychophysische Individuum in der gegebenen Wirklichkeitskonfiguration eine unbegrenzte Anzahl von Handlungen ausführen zu können. Aber bei dem Gedanken an die Verwirklichung eines als bereits gefaßt vorgestellten Willensentschlusses bleibt der Mensch nicht stehen; er projiziert die Freiheit des Handelns ins Psychische und schreibt sich die Fähigkeit zu, sich spontan für die Realisierung eines beliebigen unter den ihm augenblicklich gegenwärtigen Inhalten zu entscheiden. In beiden Fällen liegt ein Subjekt-Objekt-Verhältnis vor: ein „Ich" betätigt sich an einem „Nicht-Ich" als formgebende, gestaltende Kraft. In beiden Fällen wird die „Freiheit" in die Unabhängigkeit von äußeren Einwirkungen gesetzt. Während im psychophysischen Freiheitsbegriff die Abwesenheit materieller Hemmungen von der freien Handlung prädiziert wird, sagt der psychologische Begriff der Freiheit aus, daß der als konstant gedachte Wesenskern des Individuums, der Charakter, sich in der Wahlentscheidung gegen eventuelle seelische Widerstände durchsetzt.

In der Fassung der eben entwickelten Begriffe stimmen Determinismus und Indeterminismus vollkommen überein. Ihre Differenz beginnt dort, wo es sich um die theoretische Auffassung des psychischen Tatbestandes handelt. Der Determinismus behauptet, die kausale Erklärung dürfe so wenig wie vor irgend einem anderen Phänomen vor dem Motivationsvorgang Halt machen, und betrachtet die Willensentscheidung als das notwendige Ergebnis der gegebenen Tatsachenkonstellation. Ein bestimmter Charakter wird durch den Naturlauf in eine Lage gebracht, in der vermöge seiner Eigenart ganz bestimmte Motive in ihm lebendig werden, von denen dann eines oder mehrere verwandte zusammenwirkend den Willensentscheid mit kausaler Notwendigkeit herbeiführen.

Dieser Anschauung tritt der Indeterminismus mit dem Einwand entgegen, daß zwar die äußere Konstellation Charakter-Situation von dem Naturlauf geschaffen sei, daß aber die Gleichsetzung der Motivation mit der rein mechanischen Verursachung zurückgewiesen werden müsse. Im Gebiete des materiellen Geschehens löse die Ursache ohne weiteres die Wirkung aus, dagegen weise das Phänomen der Überlegung, des wertenden Abwägens der Motive deutlich darauf hin, daß der Mensch den Bewegungsantrieben zum Handeln frei gegenüberstehe und die Art seiner Aktion aus eigenster Machtvollkommenheit bestimme. Der Determinismus verleihe unberechtigterweise den Motiven eine Realität unabhängig von dem wertenden Subjekt, dem sie doch allein in Wahrheit ihre Intensität, d. h. ihre willensbestimmende Kraft, verdankten.[1]) Gerade in der Fähigkeit, auf Grund sachlicher Werterkenntnis den einzelnen Motiven verschieden abgestuften Einfluß auf die definitive Willensentscheidung einzuräumen, gebe sich die Spontaneität und Freiheit des Menschen kund.

Die Ansicht, daß den Motiven eine Wirklichkeit außerhalb des Subjekts zukomme, so läßt sich hierauf antworten, wird dem Determinismus zu Unrecht zugeschrieben. Sie ist überhaupt nur möglich auf dem Boden einer Anschauung, die das Ich, die empirische Persönlichkeit, ihrer inhaltlichen Bestimmtheit entkleidet und ihren Inhalten als etwas Selbständiges gegenüberstellt. In diesen Fehler einer Verdinglichung des rein formalen Ich-Gedankens verfällt aber nun gerade der Indeterminismus, wenn er die Motive ihre Kraft von einem geheimnisvollen seelischen Zentrum empfangen läßt. Von einem solchen weiß der Determinist nichts; für ihn ist mit dem Begriff der Persönlichkeit ein Kreis ganz bestimmter individueller Reaktionsmöglichkeiten gesetzt, die je nach dem äußeren Anlaß wirklich werden. Damit fällt sofort die Scheidewand, die der Indeterminismus zwischen dem materi-

[1]) vgl. Siebeck „Goethe als Denker“ („Frommanns Klassiker d. Philosophie“ Bd. 15.) S. 231.

ellen und dem psychischen Geschehen errichtet. Denn auch im Gebiete des materiellen Naturgeschehens löst ja die Ursache immer nur diejenigen Wirkungen aus, die in dem affizierten Objekt potentialiter angelegt sind. Es ist ein irrtümliches Hineintragen anthropomorphistischer Vorstellungen in den Naturlauf, wenn man im Kausalvorgang eine Vergewaltigung des Objekts durch eine äußere, ihm wesensfremde Macht sieht. Die Ursache wird für das Objekt lediglich die Veranlassung, seine Eigentümlichkeit in einer bestimmten Richtung zu offenbaren. Und die allgemeingültigen Urteile über Wirkungszusammenhänge, die als „Naturgesetze" sprachlich fixiert sind, sagen nichts von Kräften, die den Dingen ihr Verhalten aufzwingen, sondern drücken nur das eigenste Wesen der Dinge selber aus.[1]) Darum bleibt für den Determinismus die moralische Qualität der Handlung unangetastet, wenn er deren kausalgenetischen Ursprung nachweist; ja einzig und allein die Möglichkeit, das Hervorgehen der Handlung aus der Psyche des Subjekts kausal zu begreifen, garantiert ihm die Berechtigung der sittlichen Bewertung. Das Urteil über die Handlung kann nur dann auf das Subjekt übertragen werden, wenn diese als der Wesensausdruck der handelnden Persönlichkeit erkannt worden ist.

Um der Notwendigkeit einer logischen Gleichsetzung der psychischen und materiellen Kausalverhältnisse zu entgehen, hat der Indeterminismus sich einen Idealfall konstruiert, der die absolute Spontaneität des Subjekts veranschaulichen soll, das viel umstrittene „liberum arbitrium indifferentiae."

---

[1]) Sigwart „Logik" II, S. 512.

Adickes „Ethische Prinzipienfragen" (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik Bd. 116) S. 189: „In Wirklichkeit sind die Naturgesetze nichts den Elementen Fremdes, nichts, was ihnen gebieterisch (als eine Gewalt außer ihnen) gegenüberstünde, nichts von einem Dritten ihrer Natur gewaltsam Aufgezwungenes, sondern etwas aus der letzteren selbst Entspringendes und mit ihr Gegebenes, etwas ihnen durchaus Gemäßes: ihre natürliche Lebensordnung".

Riehl „Der philosophische Kritizismus" Bd. II, 2, S. 248.

Der Tatbestand ist hier der, daß der Wille, auf den zwei Motive von ganz gleicher Stärke wirken, sich für eines derselben entscheidet, ohne daß sich ein Grund aufzeigen ließe, der diese Entscheidung erklärlich macht. Der Willen trifft also aus sich heraus in souveränem Belieben seine Wahl und dokumentiert dadurch seine Unabhängigkeit von allen Beweggründen.

Wir können uns sehr kurz fassen über diese indeterministische Fiktion, deren logische Unhaltbarkeit und ethische Wertlosigkeit schon oft überzeugend dargetan worden ist.

Zunächst wird der Indeterminist von vornherein darauf verzichten müssen, in der empirischen Wirklichkeit einen solchen Fall von „motivloser Wahlentscheidung“ aufzuzeigen. Denn der einzige Hinweis darauf, daß tatsächlich zwei Motive von ganz gleicher Intensität sich gegenüberstehen bezw. gegenübergestanden haben, ist eben das Ausbleiben der Wahlentscheidung. Erfolgt eine solche dennoch, so beweist das einfach, daß das eine Motiv schließlich noch von irgend einer Seite einen Stärkezuwachs erfahren hat, die vorausgesetzte Intensitätsgleichheit also faktisch wieder aufgehoben worden ist, oder daß die Person, außerstande, einen neuen Wertgesichtspunkt für eine der möglichen Handlungen zu finden, sich der eigenen Entscheidung begeben und die Herbeiführung des endgültigen Willensentschlusses dem Spiel des körperlichen oder psychischen Mechanismus überlassen hat. Und daß in dem Falle, wo der Wunsch, über das peinliche Schwanken zwischen den verschiedenen Möglichkeiten endlich hinwegzukommen, zur Aktion führt, der Indeterminist mit Unrecht einen Beleg für seine Behauptung sieht, liegt klar auf der Hand; denn hier ist in diesem Wunsche ein reales Motiv von unbezweifelbarer Kraft gegeben.[1])

Nicht minder schlecht steht es mit der ethischen Brauchbarkeit des „liberum arbitrium.“ Das Fehlen eines entscheidenden, in der Persönlichkeit des Handelnden liegenden

[1]) s. besonders Windelband „Über Willensfreiheit“ Kap. 3.

Grundes stempelt die Handlung zu einem äußeren Geschehnis, das mit dem Täter in keiner inneren Beziehung steht, ihm wie ein Schicksal widerfährt und demgemäß vernünftigerweise gar nicht imputiert werden kann. Dem ethischen Interesse ist also mit einer Freiheit als Fähigkeit der motivlosen Wahlentscheidung durchaus nicht gedient.

Aber nicht nur für diese extreme Ausprägung des indeterministischen Freiheitsgedankens gilt das Wort Riehls, daß unter der Voraussetzung der Willensfreiheit das Subjekt der Verantwortlichkeit fehle.[1]) Der Tadel trifft gleichmäßig alle, die, um den Ansprüchen des sittlichen Bewußtseins zu genügen, aus der Kausalitätsvorstellung den Begriff der Notwendigkeit eliminieren wollen und mit der seit Leibniz beliebten Wendung den Motiven eine bloß „inklinierende, nicht necessitierende" Kraft beilegen. Ein kurzer Exkurs über die logische Struktur der Kausalitätsvorstellung wird zeigen, daß eine derartige Umdeutung einer vollständigen Aufhebung des Kausalprinzips gleichkommt.

Die Denkweise des naiven Empirismus sieht in der Wirkung eine Kraft oder Energie, die von einem Ding auf das andere überströmt, oder ein reales Band, das zwei getrennte Wirklichkeitselemente miteinander verbindet. In Wahrheit bildet der Kausalprozeß einen einheitlichen Vorgang und die Trennung von Subjekt, Aktion und Objekt, soweit sie die Erfahrungswissenschaften von dem naiven Bewußtsein übernommen haben, läßt sich lediglich mit methodologischen Gründen rechtfertigen. Die reale Einheitlichkeit des Kausalvorganges spiegelt sich in der logischen Sphäre im Begriffe der „Notwendigkeit" wieder. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß beim Kausalprozeß von einem Zwang, den die Dinge aufeinander ausüben, keine Rede sein könne. Hier findet diese Bemerkung ihre logische Begründung darin, daß das Prädikat „notwendig" nichts anderes bedeutet als die innere Zusammen-

[1]) Riehl a. a. O. S. 251.

gehörigkeit zum Unterschiede von der äußerlichen räumlich-zeitlichen Kontiguität. Der Widerstand der Indeterministen gegen die Ausdehnung der Kausalbetrachtung auf das Willensleben entspräche nur dann wirklich dem ethischen Interesse, wenn die kausale Notwendigkeit gleichbedeutend wäre mit Zwang; dann müßte allerdings für das Gebiet des Psychischen eine besondere Gesetz- oder Regelmäßigkeit nichtkausaler Art anerkannt werden, in der die vom sittlichen Bewußtsein postulierte Freiheit eine Stätte fände. Nun liegt aber in der kausalen Notwendigkeit keinerlei Negation dieser Freiheit. Zur kausalen Notwendigkeit steht nicht die Freiheit, sondern der „Zufall" in kontradiktorischem Gegensatz. Und dem Zufall oder der blinden Willkür überantworten die Indeterministen den menschlichen Willen, indem sie ihn der kausalen Naturordnung entrücken. Daß er damit seine Realität unrettbar einbüßt, pflegen sich die Indeterministen meist nicht klar zu machen, und doch ist es so: Wirklichkeit heißt Kausalzusammenhang und wirklich ist nur dasjenige, für dessen Entstehen im Bestande des schon Gegebenen eine auslösende Ursache vorhanden war. Einen Zufall im Sinne der ursachlosen Aktualisierung einer Möglichkeit kann es gemäß den Grundgesetzen unseres Denkens nicht geben; bloß als Aussage über subjektive Unkenntnis der wirkenden Ursachen ist das Wort „Zufall" zulässig.[1]) Die Notwendigkeit läßt sich aus dem Kausalitätsgedanken nicht eliminieren, weil sie überhaupt nichts anderes als der Ausdruck dessen ist, worin wir den eigentlichen Sinn der Kausalität erblicken; Riehl bemerkt treffend: „Ein zureichender Grund und ein Grund, der seine Folge notwendig macht, ist ein und dasselbe."[2]) Die Anschauung des sogenannten „gemäßigten" Indeterminismus, wonach der Willensentscheid zwar in der individuellen Persönlichkeit begründet ist, aber nicht mit kausaler Notwendigkeit aus ihr hervorgeht, erweist sich also als unvereinbar mit den logischen Grundsätzen.

[1]) vgl. Windelband „Die Lehren vom Zufall" Kap. 1.

[2]) a. a. O. S. 234.

Nur eine andere Form der soeben widerlegten indeterministischen Meinung haben wir in der immer wiederkehrenden Behauptung vor uns, dem Menschen seien in jedem Augenblick verschiedene Willensentscheidungen „möglich." Soll die Möglichkeit sich auf etwas anderes als auf die Freiheit des Handelns beziehen, so kann sie nur bedeuten, daß es keinen logischen Widerspruch involviert, sich dieselbe Persönlichkeit als Subjekt verschiedener Handlungen zu denken. Die „Möglichkeit" drückt mithin die Fähigkeit verschiedenartiger Funktion aus, wie sie jeder Einzelsubstanz, jeder Persönlichkeit als solcher zukommt, d. h. der Persönlichkeit losgelöst von den konkreten Tätigkeitsbedingungen. Der Persönlichkeit in einer bestimmten Lage hingegen, d. h. unter der Einwirkung bestimmter Motive, ist wie wir gesehen haben, durch ihre Eigenart ihre Tätigkeitsweise eindeutig vorgezeichnet. Der Indeterminismus substituiert nun, wie namentlich Adickes klar nachgewiesen hat,[1]) der kausalen Bestimmtheit der konkreten Wahlentscheidung die abstrakte Möglichkeit, sich verschieden entscheiden zu können, und erschleicht sich dadurch die Berechtigung, die Spontaneität des Willens zu behaupten. Psychologisch ist dieser Irrtum insofern begreiflich, als die Kontinuität des Ich-Bewußtseins leicht über den Unterschied zwischen dem im Wechsel der seelischen Zustände mit sich identischen Ich und seinen einzelnen empirischen Momenten hinwegtäuscht.[2])

Dasjenige Phänomen, das in erster Linie die Indeterministen an der Nichtkausiertheit der Willensentscheidungen festhalten läßt, ist die Reue. Sie scheint den extremen wie den gemäßigten Vertretern des Indeterminismus die ursprüngliche Spontaneität des menschlichen Willens evident zu beweisen; mit dem Gefühl, daß man hätte anders handeln sollen, ist das Bewußtsein, man hätte tatsächlich anders handeln können, unlösbar verknüpft, und es hieße also die

[1]) a. a. O. S. 212 f.

[2]) vgl. Liebmann „Gedanken und Tatsachen." Bd. II. S. 85 ff.

Natur der ärgsten Dysteleologie beschuldigen, wollte man dieses Bewußtsein für eine Illusion erklären.

Wir sehen ganz davon ab, daß der Schluß von Bewußtseinstatsachen auf Realitäten, die ihnen entsprechen sollen, immer etwas gewagt ist, und begnügen uns damit, die Selbsttäuschung aufzuzeigen, der der Indeterminist hier zum Opfer fällt. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Vorgang der Willensentscheidung: Mehrere Motive wirken in verschiedener Stärke auf die Persönlichkeit; der Grad ihrer Intensität hängt davon ab, inwieweit die Handlungen, die sie anraten, dem Subjekt zur Steigerung seines Lebensgefühls oder zur Verwirklichung objektiver Zwecke tauglich erscheinen; das stärkste Motiv bestimmt den Willensimpuls, der sich durch den psychophysischen Mechanismus in Aktion umsetzt. Auf die Sachlage, die durch seine Tat geschaffen worden ist, reagiert der Mensch, und zwar hängt die Gefühlsfarbe seiner Reaktion davon ab, ob das Ergebnis der Handlung dem idealen Richtungswert, das heißt beim sittlichen Handeln der ethischen Norm, entspricht oder ob es vor diesem Wertmaßstab nicht bestehen kann. Nun bewirkt die Erkenntnis der neuen Situation, wenn sich eine Inkongruenz von Tat und Norm herausstellt, in dem Subjekt eine seelische Umstimmung der Art, daß die normgemäßen Motive denjenigen gegenüber, die für die normwidrige Willensentscheidung maßgebend gewesen waren, in den Vordergrund treten. Hätte sich das Subjekt jetzt zu entscheiden, so wäre die Normalität seines Willensentschlusses sicher. Aber ehe es zu dieser seelischen Einstellung kam, mußte das Individuum zuvor in der Reue den schmerzlichen Bewußtseinsreflex einer der Norm zuwiderlaufenden Tat verspüren. Es ist daher ganz falsch, den status post factum als reale Möglichkeit einer normgemäßen Entscheidung vor die Tat zu verlegen. Was unter den gegebenen Bedingungen „möglich“ war, zeigt die tatsächlich erfolgte Entscheidung; daß gerade sie und keine andere eintrat, beweist, daß nur sie wirklich werden konnte, aber auch, daß sie wirklich werden mußte. Denn

„Sein“ und „Sein-Müssen“ sind gleichbedeutend für denjenigen, der die Kausalität als das Gesetz der Wirklichkeit anerkennt.

Allein man würde die Zähigkeit des Indeterminismus unterschätzen, wenn man glauben wollte, er werde vor dem Nachweis, daß das einzelne Wollen eindeutig kausal bestimmt sei, ohne weiteres das Feld räumen. Eine psychologische Erscheinung liefert ihm die materiale Unterlage für eine Lehre, die durch ihren metaphysischen Charakter die Freiheit der empirischen Diskussion entziehen soll. Das Phänomen der „frei steigenden“ Vorstellungen und verwandte Vorgänge, in erster Linie die plötzliche Inspiration, deuten dem Indeterminismus darauf hin, daß der Inhalt der Wirklichkeit keineswegs ein für allemal quantitativ gegeben sei und jedes Geschehen demgemäß als Umlagerung bereits vorhandener Energien betrachtet werden müsse, sondern daß vielmehr, wenigstens im Gebiete des Psychischen, prinzipiell Neues in den Bestand der Wirklichkeit eingehe. Als ein solcher seinem Ursprung nach nicht ableitbarer Zufluß wäre dann die entscheidende Kraft im Motivationsvorgang aufzufassen und den Ansprüchen der Kausalbetrachtung würde insofern Genüge geleistet, als man sich den weiteren Verlauf des Aktionsprozesses als unter dem Kausalgesetz stehend denken könnte. Diesen Gedanken hat besonders Lotze verfochten, an der bekannten Stelle im „Mikrokosmus“ (I, 284), wo es als fraglich hingestellt wird, ob jedes Ereignis als Wirkung einer Ursache angesehen werden dürfe, und dann in dem nach seinen Vorlesungen zusammengestellten „Grundriß der praktischen Philosophie“, wo es im § 21 unter anderem heißt: „Nun läßt sich fragen, warum dies ursachlose Vorhandensein einer Tatsache (nämlich der ursprünglichen Seinselemente und ihrer Bewegungsrichtung) auf den übrigens doch niemals erreichbaren Anfang der Welt beschränkt sein und nicht auch innerhalb ihres Verlaufes an jedem Punkte möglich sein soll. Zu denjenigen Fäden, welche den früheren Weltlauf bis zu dem Punkte x dar-

gestellt hätten, würde sich an diesem Punkte der Anfang eines neuen Fadens gesellen, der mit allem Früheren nicht zusammenhängt, aber nun, nachdem er in dies Geflecht eingegangen ist, natürlich auch den Gesetzen unterliegt, die das gegenseitige Verhalten aller dieser Fäden beherrschen."

Was die Ansicht Lotzes vorteilhaft von den psychologisierenden Formen des Indeterminismus unterscheidet, ist die Aufrichtigkeit, mit der sie die Gültigkeit des Kausalgesetzes für das ganze Gebiet der Wirklichkeit anerkennend auf einen empirischen Nachweis der Willensfreiheit verzichtet und zur Metaphysik ihre Zuflucht nimmt. Sie zieht damit die einzig mögliche Konsequenz aus den indeterministischen Prämissen, denn da die Freiheit als Ursachlosigkeit in der empirischen Wirklichkeit nirgends eine Stätte findet, so bleibt in der Tat kein anderer Ausweg, als die Idee der „generatio aequivoca" aus der Biologie in das Psychische zu übertragen und die Willensspontaneität als eine ursprüngliche metaphysische Kraftäußerung zu betrachten. Daß in der Annahme ganz neuer Anfänge mitten im Zeitverlaufe ein Widerspruch gegen die Grundprinzipien unseres Denkens liegt, braucht nicht mehr betont zu werden; wir können in dem Argument, das Lotze an der erwähnten Stelle des „Mikrokosmus" anführt: der Notwendigkeit, letzte, ursprüngliche Elemente als Ausgangspunkte der sonst ins Unendliche sich verlierenden Kausalketten anzunehmen, keine zuverlässige Begründung seiner Position erblicken, denn es ist nicht einzusehen, wie mit einer Anschauung, die die einzelnen seelischen Aktionen dergestalt im Metaphysischen verankert, die Einheitlichkeit und Kontinuität des individuellen Seelenlebens sich vereinbaren läßt. Aber es ist wenigstens bei Lotze in der Hauptsache der Versuch aufgegeben, durch eine Umdeutung dem strengen Kausalprinzip ein Plätzchen für die Freiheit abzudingen.[1])

[1]) Das versucht doch schließlich auch Wundt, der sich zwar zum inneren Determinismus bekennt und in dem Charakter den ausschlaggebenden Faktor bei der Willensentscheidung sieht, aber von der auf

Dem Mangel einer befriedigenden theoretischen Fundierung steht auch bei Lotzes Freiheitslehre kein Plus an ethischer Brauchbarkeit gegenüber. Wie etwas, das ganz spontan in die Wirklichkeit eintritt, der für diese gültigen sittlichen Jurisdiktion unterstellt werden, d. h. wie ein unverursachter Willensakt jemandem angerechnet werden soll, bleibt unerklärlich. Und dann fehlt jegliches Kriterium dafür, welchen Willensentscheidungen denn eigentlich die metaphysische Spontaneität zukommt. Wir statuieren doch einen Unterschied zwischen den im psychologischen Sinne „freien" Handlungen, die uns als Wesensausdruck der Persönlichkeit gelten, und solchen, bei denen eine gewaltsame Einwirkung das Individuum an der Entfaltung seiner Eigentümlichkeit hindert. Diese ethisch bedeutsame Unterscheidung geht vollkommen verloren, sobald man die Willensentscheidung in abstracto auf Rechnung einer metaphysischen Potenz setzt.

Mit den letzten Bemerkungen sind wir bereits in dem unwegsamen Gebiet dialektisch-metaphysischer Spekulation angelangt, und der Wunsch, möglichst rasch zur Darlegung des kritizistischen Standpunkts zu kommen, enthebt uns nicht der Verpflichtung, noch zu der Lehre von der metaphysischen Ursprünglichkeit der wollenden Persönlichkeit Stellung zu nehmen.

Wir werden den Worten Windelbands zustimmen, „daß der makrokosmische oder metaphysische Freiheitsbegriff eine sehr viel festere Stellung dann gewinnt, wenn er statt auf das einzelne Wollen auf das dauernde Wesen der wollenden Persönlichkeit selbst bezogen wird und für diese eine ursprüngliche Realität in Anspruch nimmt, die sich

dem Prinzip der „Konstanz der Energie" beruhenden mechanischen Kausalität eine besondere geistige, auf dem Grundsatz der „wachsenden Energie" basierende Kausalität unterscheidet und nur der retrospektiven Kausalbetrachtung genügende Zuverlässigkeit zuerkennen will. Zur Kritik vgl. Adickes a. a. O. S. 197 und ferner Heinrich Grünbaum „Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen" (Archiv f. System. Philosophie, Jahrgang 1899): Über Wundt S. 350—64.

in allen Formen ihrer Tätigkeit, in den momentanen Wollungen ebenso wie in den konstanten, geltend macht.“ [1]) Zugunsten der Anschauung, die der Persönlichkeit als Ganzes die Dignität einer Substanz, eines schlechthin Ursprünglichen verleiht, lassen sich in der Tat wesentliche Gründe anführen. Zunächst fallen die Bedenken fort, die sich gegen die Annahme einer absoluten Spontaneität der einzelnen Willensakte richteten; dem Bedürfnis, einen Schlußpunkt der psychischen Kausalketten zu fixieren, würde durch die Setzung der individuellen Persönlichkeit als eines letzten Wirklichkeitselementes in einwandfreier Weise entsprochen. Ebenso fände das Gefühl, daß die Persönlichkeit bei noch so tief eindringender Analyse immer doch noch einen irrationalen Rest, eben das „Persönliche“, übrig läßt[2]), eine befriedigende Erklärung darin, daß die Individualität wirklich dem Bestande des „wahrhaft Seienden“ als metaphysische Realität angehört. Die Persönlichkeit stellt dann ein Energiezentrum dar, dessen Funktionen in der empirischen Wirklichkeit dem Kausalgesetz gemäß ablaufen, das aber selber dem Spiele der empirischen Kräfte entrückt und keiner Zurückführung auf eine weiter zurückliegende Wirklichkeit mehr fähig ist. Die ganze Reihe der in den kausalen Zeitverlauf einzugliedernden Handlungen empfängt ihre innere Bestimmtheit von der Substanz, die aus Anlaß von Reizen, die vermöge der Wechselwirkung andere Substanzen auf sie ausüben, eben in diesen Aktionen ihre Eigenart offenbart. Als ursprünglichem Wirklichkeitselement kommt der Personalsubstanz „Notwendigkeit“ zu, nicht in dem Sinne kausaler Verursachtheit, sondern in dem Sinne, daß mit ihrer Aufhebung der Bestand der Welt im Tiefsten

[1]) „Über Willensfreiheit“ S. 154.

[2]) Es sei in diesem Zusammenhange auf die weitverbreitete Neigung hingewiesen, dem theoretischen, rein formalen Gedanken des „Ich“ eine metaphysisch-substanzielle Wendung zu geben. (Vgl. Rickert a. a. O. S. 145.) Um namentlich Fichtes Lehre vor einer immer wiederkehrenden Mißdeutung zu schützen, muß betont werden, daß in dessen Begründung der Freiheit dem Worte „Substanz“ lediglich metaphorische Bedeutung zukommt.

verändert würde; kontingent, zufällig, insofern sich ihr Dasein und Sosein nicht aus einem übergeordneten Prinzip ableiten läßt, ist sie notwendig als Träger eines Ausschnitts der Wirklichkeit. Weil auf diesem Standpunkt die Handlungen als aus dem konstanten Wesenskern des Individuums hervorgehend gedacht werden, bedeutet die Anwendung der Kausalitätskategorie auf das seelische Leben keine Beeinträchtigung der personalen Selbständigkeit und andererseits gibt uns das Notwendigkeitsverhältnis zwischen Substanz und Funktion das Recht, das Individuum für seine Taten verantwortlich zu machen.

Jedoch die Vorzüge, die demnach die Lehre von der Persönlichkeit als Substanz vor den bisher behandelten indeterministischen Anschauungen auszeichnen, sind nur scheinbar. Der Schwierigkeiten, die sich für die Lehre von der Substanzialität der Einzelpersönlichkeit aus der Auffassung der Welt als eines einheitlichen Ganzen ergeben, ist bereits bei der Betrachtung des religiösen Freiheitsproblems gedacht worden, wo es sich herausstellte, daß die allumfassende Wirksamkeit Gottes eine selbständige Aktivität des Menschen ausschließt; die gleiche Antinomie tritt natürlich überall auf, wo neben der vorausgesetzten Einheit des Weltgrundes der Vielheit der empirischen Wirklichkeitsgebilde metaphysisch Rechnung getragen werden soll. Nun liegt aber in der Metaphysik von vornherein die Tendenz einer Abkehr von der Fülle der Einzelgestaltungen und das Bestreben, nur die allgemeinen Formbestimmungen der empirischen Wirklichkeit in das Reich des metaphysischen Seins aufzunehmen. Somit verliert auch die Persönlichkeit, als metaphysische Realität aufgefaßt, alle Individualität, es bleibt allein die Form der Persönlichkeit übrig, die, als solche allen empirischen Persönlichkeiten gemeinsam, gänzlich ungeeignet ist, als Erklärungsgrund für die tatsächlichen, stets inhaltlich bestimmten Handlungen der Individuen zu dienen.

Wir übergehen die Bedenken, die sich unter ethischen und pädagogischen Gesichtspunkten gegen eine Freiheitslehre

auf der Grundlage einer Personal-Monadologie vorbringen lassen, und wenden uns sofort zu dem bedeutungsvollen Lösungsversuch, den wir dem Schöpfer des Kritizismus verdanken, zu Kants Lehre vom „intelligiblen Charakter." Die tiefsten, innersten Motive des Kritizismus wirken hier zusammen; so wird es begreiflich, daß man gerade in der Freiheitslehre den eigentlichen Kern der kritischen Philosophie erkennt. Dieser innige Zusammenhang der Freiheitslehre Kants mit den Grundmotiven seines Denkens macht es uns zur Pflicht, in einigen Strichen die Position des kantischen Kritizismus zu bestimmen. Wir müssen zu diesem Zwecke etwas weiter ausholen.

IV.

Die Auffassung vom Wesen der Philosophie ist trotz der verschiedenen Formeln, in denen sie sich wechselnd ausgesprochen hat, im Grunde stets die gleiche gewesen. Während die empirischen Disziplinen nach bestimmten Gesichtspunkten die unmittelbar gegebene Wirklichkeit untersuchen und deren Tatsächlichkeit als ein Letztes, ein nicht weiter ableitbares Faktum kritiklos hinnehmen, ist die Philosophie die Wissenschaft vom wahrhaft Seienden und ihre Bestimmung ist es, zu dem Kern der Wirklichkeit vorzudringen, das heißt die wirklichkeitsbegründenden Potenzen aufzuzeigen.

Doch wenn auch das Erkenntnisproblem die Kontinuität der philosophischen Entwicklung trägt, so weichen jedenfalls die Mittel, mit denen die verschiedenen Epochen seine Lösung anstreben, erheblich voneinander ab.

In einer eigenartigen Gebundenheit des Denkens faßt die Antike das Erkennen als „Abbilden" einer transzendenten Realität auf. Es handelt sich hier beim Erkenntnisakte darum, das reine, ungetrübte Bild des Wirklichen in sich aufzunehmen; durch einen nicht weiter erklärbaren Vorgang geht das Reale in das erkennende Subjekt ein, das sich im wesentlichen rezeptiv verhält und dessen ganze Tätigkeit auf das Fernhalten dessen beschränkt bleibt, was, wie z. B.

alles Sinnlich-Emotionelle, den Vereinigungsprozeß von Subjekt und Objekt störend beeinflussen könnte. Die Garantie für die Gültigkeit der Erkenntnisakte wird also hier auf der Seite des Objekts, in einem transzendenten oder „transsubjektiven" Sein gesucht.

Diese erkenntnistheoretische Anschauung, die ihre glänzendste Ausgestaltung in der Ideenlehre Platons gefunden hat und deren Wirkung bis in die Gegenwart hineinreicht, prägte in der Antike den philosophischen Einzeldisziplinen von vornherein einen bestimmten Charakter auf. Wie der Mensch im Erkennen eine Welt von transzendenten Dingen und deren Beziehungen abspiegelt, so soll sein Handeln ein Gegenbild der Ordnung der objektiven Welt darstellen: der Gedanke der Tugend als Harmonie, als schönes Gleichmaß der seelischen Kräfte, bildet den Mittelpunkt der griechischen Ethik. Und in der Logik mußte die erkenntnistheoretisch-metaphysische Überzeugung von einem Reiche allgemeiner Wirklichkeiten zur Anerkennung des Begriffs als des zentralen logischen Gebildes führen.

Allein eine erkenntnistheorethische Lehre, die die Wahrheit als Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande definiert, ist von vornherein dem skeptischen Einwurf ausgesetzt, wie sich denn eigentlich die Kongruenz beider feststellen lasse. Die Beantwortung dieser Frage gestaltete sich immer schwieriger in dem Maße, als das anfängliche Gleichgewichtsverhältnis von Subjekt und Objekt mit der zunehmenden Einsicht in die natürliche Bedingtheit zunächst des sinnlichen Erkennens sich zu gunsten des Subjekts verschob. Denn wenn es auch richtig ist, daß erkenntnistheoretische Anschauungen niemals durch naturwissenschaftliche Ergebnisse begründet oder bestätigt werden können[1]), so läßt sich doch nicht leugnen, daß historisch die Fortschritte der exakten Wissenschaften wenigstens von großem propädeutischen Einfluß auf die Entwicklung der

[1]) Vgl. Rickert a. a. O. S. 39 f.

kritischen Gedanken gewesen sind, insofern sie die Qualitäten der Dinge auf die psychophysische Organisation des erkennenden Individuums zurückführten und dadurch der Unterscheidung von Inhalt und tragender Einheit, von „Stoff“ und „Form“ die Wege ebneten.

Damit ist zunächst nur eine Verschiebung der Fragestellung eingetreten; das Problem ist jetzt, die unio mystica von Stoff und Form im Erkenntnisprodukt zu erklären. Aber mit der neuen Problemstellung ist der wichtigste Schritt zur Lösung getan: diese kann nunmehr nur in der Kreierung eines erkenntnistheoretischen Subjekts bestehen, das reine Funktion ist.

Die Bemühungen derjenigen philosophischen Richtungen, die einseitig entweder den intellektuellen oder den sinnlichen Energien des Menschen die wirklichkeitskonstituierende Kraft beilegten, des Rationalismus und des Sensualismus, waren nach Lage der Dinge zur Resultatlosigkeit verurteilt. Der Rationalismus, der die durch die Sinne vermittelten Beziehungen des Subjekts zum Nichtich für peripher, bedeutungslos hält und alle Erkenntnis aus den immanenten Denkbewegungen des Geistes entspringen läßt, übersieht bei seinem Glauben an die Selbstherrlichkeit der Vernunft die Unmöglichkeit, durch bloßes Denken jemals zu einem Gedachten, zu einem Objekt zu kommen. Die Berechtigung seines Standpunkts liegt darin, daß er das, was die Erkenntnis als ein Festes, Ruhendes gegenüber den flüchtigen Impressionen des Augenblicks kennzeichnet, im Erkennenden selber sucht, aber er irrt, wenn er mit den formalen Bedingungen der Objektivität die Wirklichkeit für gegeben hält. Der Sensualismus verfährt gerade entgegengesetzt: er erniedrigt das Subjekt zum abhängigen Sklaven des Objekts, das durch das Medium der Sinnlichkeit seine Wirklichkeit kundgibt. Eine eigene gestaltende Tätigkeit des Subjekts wird geleugnet; infolgedessen kommt der Sensualismus (wenn er seinem Prinzip treu bleibt und nicht heimlich eine Anleihe beim Rationalismus macht) niemals zu einem Begreifen der objektiven Wirk-

lichkeit; er besitzt zwar die ganze unendliche Fülle der Realität, aber als ein chaotisches, unzusammenhängendes Aggregat von Eindrücken, zu dessen sinnvollem Gestalten ihm das Werkzeug fehlt.

Man trifft nur das Äußere der Leistung Kants, wenn man sie als Synthese des Rationalismus und Empirismus bezeichnet. Schon die Wahl des Ausgangspunktes zeigt ihn in einem ausgesprochenen Gegensatz zu den früheren Denkrichtungen. Alle diese, die Kant selber unter dem Namen des „Dogmatismus" zusammenfaßt, beginnen ihre Untersuchungen mit einem Fonds fester Voraussetzungen, denen dann die Wirklichkeit zu entsprechen hat; was diesen Voraussetzungen widerstrebt, wird geleugnet oder wenigstens zu einer Realität geringeren Grades herabgesetzt. Kant dagegen erkennt die Wirklichkeit in ihrem vollen Umfang und ebenso in ihrer greifbaren Realität an und verwahrt sich auf das Entschiedenste dagegen, daß man seine Lehre mit irgend welchem Phänomenalismus oder Illusionismus verwechselt. Sein Interesse liegt überhaupt abseits aller metaphysischen Spekulation wie aller psychologischen Theorien über das Zustandekommen unseres Weltbildes; es gilt nicht dem Prozeß des Erkennens, sondern seinem Produkt. Die Methode der Denker, die die Gültigkeit der Erkenntnisakte von der Art und Weise ihrer Entstehung abhängig machen, ist psychologisch-genetisch; Kant ist die Beantwortung der Frage, wie der Mensch faktisch zur Wirklichkeitserkenntnis gelange, völlig gleichgültig, er forscht nach den allgemeinen Kriterien der Erkenntnis als solcher und untersucht kritisch, von der Tatsache vorhandener Erkenntnissätze ausgehend, auf welchen Bedingungen ihre Möglichkeit beruht. Mit der Frage: quid juris?, mit der Kant den Urteilen die Legitimation ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit abverlangt, wird ein neues Prinzip von folgenreicher Bedeutung in die Philosophie eingeführt: die Anerkennung überempirischer Richtungswerte, Normen, deren Beobachtung den Produktionen des Subjekts eine zeit-

los-überindividuelle, objektive Gültigkeit sichert. Der Wertgedanke gewinnt eine zentrale Stellung in der Erkenntnistheorie.

Der Gang unserer Untersuchungen über das Freiheitsproblem läßt uns die weitere Verfolgung des Wertgedankens vorerst noch verschieben und hält uns zunächst bei den inhaltlichen Ergebnissen der kantischen Erkenntniskritik fest. Zusammenfassend können wir diese folgendermaßen formulieren: Erkenntnis liegt nur da vor, wo die intellektuellen und die sinnlichen Energien des Menschen zusammenwirken, jene liefern die Form, diese den Stoff, der in die Form eingeht. An dem von den sinnlichen Affektionen dargebotenen Material bewähren die apriorischen, d. h. erfahrungbegründenden Funktionen des erkennenden Subjekts, die Anschauungsformen und die Kategorien, ihre gestaltende Kraft und schaffen es um in die diskreten Inhalte der objektiven Wirklichkeit. Alle materiale Bestimmtheit derselben, die qualitative Unterschiedenheit der einzelnen Gebilde entstammt der irrationalen Sphäre des affektiv Erlebten und muß als schlechthin „gegeben" betrachtet werden. Dem Subjekt ist jegliche inhaltliche Realität entzogen, es läßt sich von ihm nur aussagen, daß es ist oder vielmehr, daß es wirkt; denn gerade in der absoluten Isolierung von allem Stofflichen wird ihm die höchste Dignität zuteil: es wird als der Träger der gesamten Objektivität erkannt. Es ist nichts für sich Existierendes, es ist reine Funktion und doch ruht auf ihm die substanzielle Dinglichkeit dessen, was als der Bestand der objektiven Welt die Grundlage unserer sämtlichen Tätigkeitsarten abgibt.

Allein es macht den Eindruck, als ob mitunter Kant das Subjekt zu schwach erschienen sei für die unendliche Last, die er ihm aufbürdet. Daraus erklären sich die Zugeständnisse, die er der von ihm prinzipiell überwundenen „objektivistischen" Erkenntnistheorie macht. Er sucht dem Subjekt sozusagen einen Stützpunkt in einem objektiven Sein zu geben. Die Handhabe dazu bot ihm der Begriff des „Dinges an sich", der, wiewohl schon terminologisch ver-

fänglich, doch unbedenklich war, solange seine ursprüngliche Bedeutung als bloßes Merkzeichen, als Symbol der transzendentalen Produktion, gewahrt blieb. Aber inkonsequent genug hob Kant selber den Grundsatz, der die Anwendung der Kategorien auf das Gebiet der sinnlich fundierten Erfahrung beschränkte, wieder auf, hypostasierte das „Ding an sich" zu einer transzendenten Wirklichkeit und stellte es dem Subjekt als dessen objektives Äquivalent gegenüber. Ist die empirische Wirklichkeit eine durch die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes bedingte „Erscheinung", dann ist die Annahme erscheinender Dinge offenbar unabweislich. Es ist also die Zweideutigkeit des Wortes „Erscheinung", die an der den kritischen Grundprinzipien zuwiderlaufenden Verdopplung der empirischen Wirklichkeit die Schuld trägt. Denn um eine solche Verdopplung handelt es sich; ist nämlich erst einmal die Erkenntnisfunktion an einem transzendenten Sein orientiert, dann fordert ein jedes empirisch-wirkliche Ding als Garanten ein Ding an sich.

Die Freiheitslehre Kants darf schon unter dem Gesichtspunkte als das Zentrum seiner kritischen Lehre gelten, daß sie unzweideutiger als irgend ein anderes Kapitel des Systems auf die Notwendigkeit einer Weiterbildung seiner Gedanken hinweist. Denn keine der Deutungen, die wir dem Schema: empirische Erscheinung — intelligibles Ding an sich auf dem Boden von Kants eigener Lehre zu geben vermögen, führt zu einem befriedigenden Ergebnis, vielmehr sind mit einer jeden ganz spezielle Schwierigkeiten verknüpft. Es liegt das daran, daß trotz aller Restriktionen die „Ding an sich"-Lehre bei Kant unwillkürlich den Charakter einer typischen Zweiweltentheorie annimmt, die der gegebenen Wirklichkeit eine zweite Seinssphäre überordnet und in der letzteren alle ideellen Gefühlsinhalte und -Energien unterbringt, die in der empirischen Welt keinen Platz finden.[1])

Ob man nun das Empirische und das Intelligible zueinander in das Verhältnis von „Erscheinung" und „Wesen"

[1]) vgl. Simmel „Kant", S. 138 f.

setzt oder ihnen realistisch zwei getrennte Seinsgebiete zuweist, stets bleibt die Beziehung beider, die im ersten Fall als Korrespondenz, im zweiten als reale Wirkung aufzufassen wäre, problematisch. Und die ganze Frage kompliziert sich noch dadurch erheblich, daß Kant unter dem Einfluß verschiedenartiger Denkmotive verschiedene Freiheitsbegriffe entwickelt, die er dann nachträglich zur Denkung zu bringen sich bemüht.

Die Unterscheidung des empirischen und des intelligiblen Charakters, die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" aufstellt, basiert auf der grundsätzlichen Auseinanderhaltung von „Erscheinung" und „Ding an sich", wie sie den Hauptinhalt dieses Werkes ausmacht. Was wir in den räumlich-zeitlich-kategorialen Formen erkennen, ist lediglich die uns zugewandte Seite der Dinge, deren Wesenskern, ihr „An-sich", uns für immer unerreichbar bleibt, weil es eben als das Außerkategoriale außerhalb des menschlichen Erkenntnisbereiches liegt. So erfassen wir auch in dem Charakter, der sich in den empirischen Handlungen kundgibt, nicht die eigentliche seelische Substanz des Menschen, sondern nur deren Reflex in der Sphäre unserer Wirklichkeit. Es ist für Kant selbstverständlich, daß auf den Charakter als Bestandteil der empirischen Wirklichkeit die konstitutive Kategorie der Kausalität unbedingte Anwendung findet: jede Betätigung des Charakters ist eindeutig durch eine Ursache determiniert, die ihrerseits wieder die Wirkung einer zeitlich vorhergehenden Ursache ist und so läßt sich der empirische Charakter in der Totalität seiner Handlungen und seelischen Bezüge restlos in den Zusammenhang des kausalen Weltgeschehens einordnen. Dagegen bleibt es uns unverwehrt, den im empirischen sich manifestierenden intelligiblen Charakter als von den erfahrungbegründenden Kategorien unabhängig und damit als „frei" im Sinne kausaler Unverursachtheit zu denken, wenn das ethische Interesse diese Annahme fordert. Der Mensch gehört mithin zwei Ordnungen an: sofern er Wirklichkeitserscheinung ist,

untersteht er in seinen gesamten Lebensäußerungen dem Gesetze der Kausalität und kann keinerlei Sonderstellung gegenüber den übrigen Wirklichkeitsphänomenen beanspruchen; sofern seine Handlungen auf den intelligiblen Wesenskern bezogen werden, sind sie frei und also sittlich imputabel. Dem theoretisch-wissenschaftlichen Interesse, das auf die Feststellung lückenloser Kausalzusammenhänge ausgeht, wie den Anforderungen des sittlichen Bewußtseins will Kant gleichmäßig Genüge leisten.

Daß ihm sein Vorhaben gelungen ist, die Verträglichkeit der Freiheit mit der Naturkausalität darzutun, muß uns zweifelhaft werden, sobald wir den Konsequenzen nachgehen, die sich aus der nach Kant moralisch geforderten „transzendentalen“ Freiheit, als dem „Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“, für das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter ergeben. Es liegt schon im Begriff dieser transzendentalen Freiheit (auch „Freiheit im kosmologischen Verstand“ genannt), daß sie als absolute Spontaneität nicht im empirischen Charakter zu suchen ist, und Kant betont wiederholt mit Nachdruck, daß es vergeblich sei, sie irgendwo auf dem Wege der Erfahrung nachweisen zu wollen; sie muß demnach als ursprüngliche Energieausstrahlung des intelligiblen Charakters gefaßt werden. Damit kommen wir genau auf die Schwierigkeiten zurück, die uns zur Ablehnung der Freiheitslehre Lotzes bestimmten. (Vgl. S. 25—26.) Dort war eigentlich die Sachlage insofern noch einfacher, als der Beweis Lotzes im wesentlichen auf eine Bestreitung des Standpunktes hinauslief, der in der Wirklichkeit einen geschlossenen Kausalzusammenhang erblickt, wogegen Kant uns die Aufgabe stellt, die Tatsache einer ursprünglichen Wirksamkeit unseres intelligiblen Wesens mit der Anerkennung der durchgängigen Determiniertheit unserer wirklichen Willenshandlungen zu vereinigen. Eine Lösung des Rätsels scheint sich in der Vorstellung zweier paralleler Reihen darzubieten: jedem empirischen, kausal bestimmten Willensakt entspricht

ein Akt intelligibler Freiheit, jede wirkliche Handlung wäre Ausdruck einer spontanen Aktion unseres transzendenten An-sich. In Wahrheit ist mit dem Parallelismus gar nichts gewonnen. Die fest bestimmte Sukzession unserer empirischen Willensakte zwingt dann auch die isolierten intelligiblen Akte in einen bindenden Rhythmus, den wir zwar mit unseren Erkenntnismitteln nicht näher zu beschreiben vermögen, der aber auf alle Fälle die transzendentale Freiheit wieder zunichte macht. Oder läßt man die intelligiblen Akte aus einem gemeinsamen substanziellen Grunde hervorgehen, dann ist man glücklich auf die Persönlichkeit als metaphysische Urposition zurückgekommen. In keiner Form ist diese letztere Lehre haltbar. Faßt man die intelligible Persönlichkeit als ein schlechthin Gesetztes, dessen ruhendes, allem Wechsel entrücktes Wesen sich in den Tätigkeiten seines empirischen Korrelats spiegeln soll, dann raubt man dem menschlichen Leben die Möglichkeit eigener Bewegung und Entwicklung[1]), es sei denn, daß man von den tatsächlichen Erfahrungen des Lebens ausgehend dessen Wandlungen, Sprünge und Widersprüche gegen jedes metaphysische Herkommen in das Intelligible projizieren wollte.[2]) Und will man schließlich dem weiteren, vom ethischen Standpunkt erhobenen Einwand, daß die intelligible Präformation des Charakters am allerwenigsten die Verantwortlichkeit begründe, damit entgehen, daß man gelegentlichen Andeutungen Kants[3]) folgend den Menschen selber zum Schöpfer seines intelligiblen Charakters macht, so gerät man in die gefährliche Nähe schopenhauerschen Tiefsinns und versperrt sich für immer den Rückweg zum Verständnis der kritizistischen Gedankenwelt.

---

[1]) Eucken „Geistige Strömungen der Gegenwart", 3. Aufl. S. 364 Anmerkung.

[2]) Windelband „Willensfreiheit" S. 188.

[3]) Z. B. „Kritik der praktischen Vernunft" (Kehrbach) S. 118 f. Vgl. Simmel „Einleitung in die Moralwissenschaft" Bd. II S. 140 und „Kant" S. 146 f.

Wir dürfen nur dann hoffen, uns aus dem Irrgarten der Freiheitslehre Kants herauszufinden und zu einer wirklich fruchtbaren Interpretation seiner Gedanken zu gelangen, wenn wir klar und präzis den Punkt bestimmen, wo bei ihm alle Unklarheiten und Widersprüche entspringen.

Das Motiv, das Kant immer wieder zur Erörterung der Freiheitsfrage treibt, ist das Bestreben, den Sinn des menschlichen Handelns gegen jede naturalistische Betrachtungsweise sicherzustellen und darzutun, daß zwar als psychische Aktion das Handeln ein Glied der Naturwirklichkeit ist, seine Bedeutung aber selbst aus der genauesten Beschreibung des empirischen Vorgangs sich niemals ablesen läßt. Allein Kant kommt deshalb zu keiner klaren Formulierung der methodologischen Grundeinsicht, daß „Wert“ und „Wirklichkeit“ getrennten Interessensphären angehören, weil bei ihm das Handeln immer sofort einseitig unter den sittlichen Gesichtspunkt rückt und infolgedessen Gedanken und Wertungen, die mit seiner speziellen Konzeption des Moralischen zusammenhängen, sich verwirrend in die rein theoretischen Untersuchungen eindrängen.

Bekanntlich spricht Kant das Prädikat „moralisch“ ausschließlich denjenigen Handlungen zu, die ihren Bestimmungsgrund nicht in empirischen, das heißt in diesem Falle: der Lebenssituation des Handelnden entstammenden Motiven, sondern in dem Vernunftgebote der Pflicht haben. Die Fähigkeit nun, den empirischen Willensantrieben zu widerstehen und der idealen Norm des Seinsollenden sich zu unterwerfen, bezeichnet Kant in seinen ethischen Werken als „Freiheit.“ Aber, und hiermit stoßen wir auf das gesuchte πρῶτον ψεῦδος: Diese moralische Freiheit, die inhaltliche Unabhängigkeit vom Empirischen, wird für Kant zur überempirischen Provenienz der Handlung. Die sittliche Tat weist nicht nur als Wert ins Überempirische, sie steht auch als Faktum außerhalb des psychologischen Motivationsprozesses. Das ist ganz unbestreitbar die Bedeutung der Stellen, an denen Kant die unlösbare Zusammengehörigkeit

der praktisch-moralischen mit der „transzendentalen“ Freiheit, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“ betont. Als besonders beweiskräftig muß die Stelle in den „Prolegomena“ betrachtet werden,[1]) wo Kant erklärt, die Bestimmung des Willens durch die Vernunft sei kein Zeitverhältnis; dadurch ist die vernunftbestimmte Handlung, da ja der psychologische Vorgang der Motivation stets einen Zeitverlauf bildet, ihrem Ursprung nach dem Bereiche unserer Wirklichkeit in der Tat entrückt.

Dieselbe Gedankenreihe Kants läßt sich noch auf eine andere Art darstellen. Kant hat einen doppelten Begriff der „Vernunft.“ Erstens bezeichnet er als Vernunft die an sich moralisch indifferente Fähigkeit objektiv-maximenhafter Willensentscheidung, zweitens aber die Willensbestimmtheit gemäß der ethischen Norm. Solange Kant an der Korrelativität des empirischen und des intelligiblen Charakters festhielt, mußte er alle Handlungen ihrem Ursprunge nach ins Intelligible verlegen. Diese ursprüngliche Position gibt er aber an einzelnen Stellen auf und lokalisiert nur die im zweiten Sinne „vernünftigen,“ die sittlich-guten Handlungen im Intelligiblen. Das bedeutet nach zwei Richtungen eine schwerwiegende Veränderung des Standpunkts. Einmal läßt Kant dadurch die Parallelität des empirischen und des intelligiblen Charakters vollständig fallen, an die Stelle des Sichentsprechens beider tritt ein rätselhaftes Hineinwirken des Intelligiblen ins Empirische[2]) und macht uns die methodologische Deutung des Schemas ganz unmöglich. Und dann setzt sich Kant mit seiner Grundvoraussetzung, daß die Verantwortlichkeit allein auf der transzendentalen Freiheit beruhe[3]), in Widerspruch,

[1]) „Prolegomena“ (Kehrbach) S. 130 ff. Es sei hier nachdrücklich auf die ebenso scharfsinnigen wie eingehenden Ausführungen von A. Messer („Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung“. Leipzig 1904) hingewiesen.

[2]) Vgl. Windelband „Willensfreiheit“ S. 184 f.; Messer a. a. O. S. 351 ff.

[3]) „Kritik der reinen Vernunft“ (Kehrbach) S. 370: „Die transzendentale Freiheit bedeutet die absolute Spontaneität der Handlung als eigentlichen Grund der Imputabilität derselben.“

wenn er nur die sittlichen Handlungen auf den intelligiblen Kern des Menschen als Ursache zurückführt. So imposant in dieser Lehre die allgemeine Überzeugung des 18. Jahrhunderts von der metaphysischen Wesensgüte des Menschen sich ausspricht, so wenig vermag sie das Verantwortlichmachen zu begründen. „Man kann nicht eine Freiheit behaupten, die uns für Gutes und Böses gleichmäßig haftbar macht, und sie zugleich auf diejenige seelische Energie beschränken, aus der allein das Gute hervorgehen kann.“[1])

Das Unternehmen Kants, durch die Unterscheidung des intelligiblen und des empirischen Charakters dem Kausalitätsbedürfnis des theoretisch erkennenden Menschen und dem sittlichen Wertbewußtsein gerecht zu werden, muß also als gescheitert gelten. Das Verhältnis des Intelligiblen zum Empirischen, mochten wir es als Korrespondenz, reale Wirkung oder teilweise Kongruenz denken, setzte unserem Verständnis unlösbare Schwierigkeiten entgegen. Auch den ethischen Anforderungen tat keine der kantischen Fassungen Genüge. Dies letztere Ergebnis kann uns nicht überraschen: bei jeder realistischen Trennung des intelligiblen vom empirischen Charakter geht die notwendige Voraussetzung der Imputabilität, die „Identität der Person des Angeklagten mit der des Täters“[2]), unrettbar verloren.

Es wäre noch zu erörten, ob Kant den Indeterministen im landläufigen Sinne beizuzählen ist. In Bezug auf die Art seiner tatsächlichen Beweisführung werden wir die Frage mit Stange u. a. bejahen. Stange[3]) begründet sein Urteil

[1]) Simmel „Kant“ S. 148. Diese Auffassung vom Menschen hat Kant übrigens in seiner Religionsphilosophie in der Lehre vom „radikal Bösen“ stark modifiziert.

[2]) Liebmann „Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens“ S. 68.

[3]) a. a. O. S. 180 f. Vgl. die Kritik Wundts (Ethik Bd. II S. 83 f.): „ — eine hinter den Gegensätzen des Phänomenalen und Intelligiblen verschanzte Vereinigung von Widersprüchen, die durch die merkwürdige Lehre gekrönt wurde, daß in dem Willen das Intelligible selbst phänomenal werde.“

damit, daß Kant übereinstimmend mit dem vulgären Indeterminismus aus der Verantwortlichkeit des Menschen auf das Vermögen, von selbst ein Reihe von Begebenheiten anzufangen, argumentiere, und weist ferner auf diejenigen Stellen hin, wo Kant sich in scharfer Polemik gegen die Art wendet, in der das Freiheitsproblem gewöhnlich behandelt werde.[1])

V.

Das Eingehen auf die an inneren Widersprüchen reiche Argumentation Kants brachte es mit sich, daß in unseren Ausführungen die Kritik und Ablehnung vorherrschte. Es hieße jedoch, es dem großen Schöpfer des Kritizismus gegenüber an der schuldigen Ehrfurcht fehlen lassen, wenn wir über den Mängeln und Inkonsequenzen seiner Freiheitslehre ihren tiefen Sinn übersehen wollten. Wir können dies umso weniger, als wir damit den historischen Ursprung unserer eigenen philosophischen Überzeugungen verleugnen würden.

In seinem Werke „Kants Begründung der Ethik" hat Cohen den Nachweis unternommen, daß Kants Freiheitslehre nichts anderes bedeute, als daß der Mensch als moralisches Wesen ein in sich selber zentrierter, von der Naturbedingtheit seiner Existenz unabhängiger Endzweck sei. Die Freiheit, die Kant dem Menschen zuspricht, ist nach Cohen eine „regulative Idee", das heißt ein Prinzip, das den Menschen zum Objekte der moralischen Beurteilung macht und ihm zugleich den Zielpunkt fixiert, dem er als Träger des sittlichen Gedankens in unendlichem Fortschreiten sich näheren soll. Die absolute Spontaneität des intelligiblen Charakters bezieht sich nicht auf den Anfang einer Ereignisreihe in der empirischen Wirklichkeit, sondern auf die ur-

[1]) Die Hauptstelle findet sich „Kritik der praktischen Vernunft." S. 116. Kant nennt es einen „elenden Behelf," wenn man das Jahrtausende umstrittene Problem durch eine „kleine Wortklauberei" lösen zu können vermeine, indem man die Freiheit des Willens in seine Determiniertheit durch innere Bestimmungsgründe setze. Vgl. Messer a. a. O. S. 339.

sprüngliche Bestimmung des Menschen, der sittlichen Bewertung unterstellt zu werden. Die Freiheit, die dem Menschen als intelligiblem oder noumenalem Wesen eignet, ist nicht etwa eine dem Kausalnexus entrückte reale Kraft, sondern ein Symbol, eine Idee, die neben der den Menschen als Naturwesen betrachtenden theoretischen Erkenntnis einen anderen „Standpunkt" der Betrachtung als gültig behauptet (S. 245). Cohens eigenes ethisches Werk „Die Ethik des reinen Willens" nimmt diese Gedanken wieder auf. Die Komplikationen des Freiheitsproblems rühren daher, daß die Freiheit nicht nur als Prinzip, sondern zugleich als das Vermögen der Realisierung des sittlichen Prinzips, als eine Kraft und Macht aufgefaßt wurde. (S. 298). Solange das „Ding an sich" für eine dinghafte Wirklichkeit gilt, bleibt man in der für diese Auffassung unlösbaren Antinomie: Kausalität-Freiheit stecken. Die Schwierigkeit ist in dem Augenblick behoben, wo man den eigentlichen, von Kant selber allerdings nicht klar ausgesprochenen Sinn seiner Lehre erfaßt, daß das „Ding an sich" gleich der Idee, dem Prinzip des Zweckes ist. (S. 299). Die nachdrücklichen Versicherungen Kants, daß der empirische Charakter als Erfahrungsinhalt unter dem Kausalgesetz stehe und seine Funktionen sich ebenso wie eine Mond- und Sonnenfinsternis vorausberechnen lassen müßten[1]), blieben wirkungslos, weil man am „Ding an sich" als an einer Realität festhielt.

Man hat Cohen von verschiedenen Seiten (s. auch Messer a. a. O. S. 354 f.) vorgeworfen, er interpretiere Anschauungen in Kant hinein, zu denen bei diesem zwar gewisse Ansätze vorhanden seien, die ihm aber als Ergebnisse einer späteren Gedankenentwicklung keinesfalls in dieser bestimmten Form zugeschrieben werden dürften. Unseres Erachtens kann über die Berechtigung des Cohenschen Verfahrens erst dann ein abschließendes Urteil gefällt werden, wenn man einmal die

[1]) vgl. auch „Kants Begründung der Ethik" S. 246: „Daß alle freien Handlungen, die sittlichen wie die indifferenten, kausal bedingt sind, daran ist gar kein Zweifel."

philosophiegeschichtliche Betrachtung als solche erkenntnistheoretisch untersucht hat. Es ist selbstverständlich, daß jeder seine eigenen Kategorien bei den Vorgängern vorhanden glaubt und gerade bei den geistig produktiven Menschen ist das Bedürfnis, die eigene Arbeit als notwendiges Glied in eine kontinuierliche Entwicklungsreihe hineinzustellen, besonders stark. Davon ganz abgesehen handelt es sich hier nicht um die subjektive Deutung einer einzelnen philosophischen Erscheinung, sondern darum, den Ursprung einer mächtigen Gedankenbewegung zu begreifen. Gewiß ist Kants System und insbesondere die Freiheitslehre reich an unausgeglichenen Widersprüchen; das darf aber nicht hindern, daß man in das philosophische Ethos des Denkers einzudringen und dasjenige zu erfassen sucht, was Kants Gesamtleistung als eine geistige Schöpfung von überzeitlicher Geltungskraft und richtungweisender Bedeutung charakterisiert, und das ist der kritische Gedanke.

Wir haben in unseren einleitenden Bemerkungen als das Kennzeichen des Kritizismus die Unterscheidung von „Wert“ und „Wirklichkeit“ hervorgehoben. Wir fanden dann in der Gleichsetzung beider Kategorien die psychologische Wurzel der Freiheitsantinomie. Die Versuche zu deren Auflösung, die wir im einzelnen verfolgten, mußten mißlingen, da sie sich sämtlich auf unerlaubte Eingriffe in die Rechtssphäre der Wirklichkeit gründeten. Endlich brachte Kant die Lösung, nicht durch seine wörtliche Lehre, die noch im Banne der substanzialistischen Denkweise steht, aber durch seinen Grundgedanken, als den wir die Trennung von Natur und Idee, von „Sein“ und „Sinn“ erkannten.

Historisch wäre so ungefähr der Kreis unserer Betrachtungen geschlossen — wenn es keine Vorkantianer nach Kant gäbe, wenn nicht die Mehrzahl der kritisierten Anschauungen noch in der Gegenwart energisch verfochten würde und wir noch weit von dem Zeitpunkt entfernt wären,

wo man in der Kontroverse Determinismus gegen Indeterminismus die Akten endgültig schließen wird.[1]) Wir würden daher unsere Aufgabe nur für halb gelöst halten, wenn wir es unterließen, unsere knappen Bemerkungen über kausale Wirklichkeitserkenntnis und Werterlebnis etwas weiter auszuspinnen und die Freiheitsfrage mit den aktuellen Problemen und Gedanken der Wissenschaftslehre in Beziehung zu setzen. Es versteht sich von selbst, daß im Rahmen dieser Abhandlung lediglich eine nur die allerprinzipiellsten Dinge berührende Orientierung geboten werden kann.

Es empfiehlt sich, bei Charakterisierung des kritizistischen Standpunktes an den Begriff der „Wirklichkeit" anzuknüpfen und den verschiedenen Bedeutungen des Terminus, der biologisch-funktionalen, der methodologischen und schließlich der erkenntnistheoretischen nachzugehen. Nur so dürfen wir hoffen, zur „Freiheit" im letzten Sinne vorzudringen und zeigen zu können, daß die Freiheit, wiewohl ihre Irrationalität und Unbegreiflichkeit gerade unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten am stärksten hervortritt, hier keine Durchbrechung objektiver Ordnungen mehr bezeichnet.

Unter „Wirklichkeit" wird gemeinhin der Inbegriff aller Dinge und Phänomene verstanden im Hinblick darauf, daß ihre Existenz vom Belieben eines irgendwie ausdenkbaren Subjekts unabhängig ist. Für das allgemeine Bewußtsein ist die Wirklichkeit als das schlechthin Beziehungslose keiner Begriffsbestimmung fähig und alle Versuche, sie zu definieren, kommen auf sprachliche Modifikationen der Tautologie: „Wirklichkeit" = „Gesamtheit des Wirklichen" hinaus. Die Wirklichkeit ist das neutrale Medium, das die Voraussetzung

[1]) Meinong „Philosophisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie" S. 203 f: „in ihr (d. h. der Kontroverse des Determinismus wider den Indeterminismus) sind die Akten längst geschlossen oder sollten es doch meines Erachtens sein, indem, wer an das Kausalgesetz glaubt, konsequenter Weise auch nicht Indeterminist sein kann." Vgl. Eucken a. a. O. S. 363.

für die Beziehungen etwa vorhandener Subjekte bildet. Glücklicherweise enthebt uns die Tatsache, daß jeder Mensch weiß, was Wirklichkeit ist, der unangenehmen Notwendigkeit, nach weiteren Definitionen für das Undefinierbare suchen zu müssen.

Münsterberg[1]) hat gezeigt, daß die Wirklichkeit = objektive Welt, die in diesem Wissen gedacht wird, ein Phänomen sekundärer, abgeleiteter Art ist. Die ursprüngliche Stellungnahme des „aktuellen" Subjekts ist ein wertendes Erleben. Eine Objektwelt existiert auf diesem Standpunkt überhaupt nicht. Das Ich ist reine Tätigkeit, das „Nicht-Ich" nur der symbolische Raum, in den das Subjekt seine Energien ausströmt. Oder genauer: auf der primären Stufe der Lebenswirklichkeit kann von einem Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht gesprochen werden. Aktion und Bewußtseinsreflex fallen zusammen, das Ich lebt nur in seiner akzentuierenden Tätigkeit, die wertende Funktion läßt sich nicht loslösen vom Ich. In dieser Ich-Welt der reinen Aktualität gibt es kein Sein, sondern nur ein Gelten, keine Indifferenz der Inhalte, sondern nur billigende oder verwerfende Bewertung.

Nun ist einer der vom aktuellen Ich bejaht erlebten Werte der Gedanke der Objektivität.[2]) Auf diesen Wert eingestellt vollzieht das Subjekt die Loslösung der Erlebnisinhalte von der ursprünglichen Aktualität. Die funktionale Wertwelt wird umgewandelt in die objektive, das heißt in die indifferente, wertfreie, dinglich-phänomenale Wirklichkeit. Die Kategorie der aktuellen Wirklichkeit ist das Erleben, die objektive Welt wird erkannt, beschrieben und erklärt. Die vom aktuellen Subjekt losgelöste Welt ist also

[1]) „Grundzüge der Psychologie" Bd. I.

[2]) a. a. O. S. 56: „Von allen Tathandlungen des Subjekts ist . . . keine folgenreicher und bedeutsamer als die Bewertung des Gedankens, der das Objekt von der subjektiven Aktualität loslöst und es dadurch beschreibbar und erklärbar macht."

eigentlich eine „Unwirklichkeit“ und darum hat die theorethisch erkennende Wissenschaft, die diese objektive Welt auf ihre gesetzmäßigen Zusammenhänge hin untersucht, ein Abstraktionsprodukt, nicht aber den ursprünglichen Bestand des Lebens zur Materialgrundlage.[1])

Auf die Schwierigkeiten, die im einzelnen in der Wirklichkeitslehre Münsterbergs liegen, können wir hier nicht näher eingehen. Bloß andeutend weisen wir darauf hin, daß Münsterberg im Bestreben, die wissenschaftliche Produktion auf die vorlogische Aktualität des Subjektes zu gründen, allzu einfach den transzendentalen Norm-Wert, dessen Anerkennung die Herausbildung der neutralen Objekt-Welt bewirkt, in derselben Ebene mit den übrigen, individualbiologischen Erlebniswerten anordnet und daß die primäre Lebenswirklichkeit, das Nicht-Ich, als „eine Welt von Werten, Zwecken und Mitteln“ bereits wesentliche Elemente objektiver Natur enthalten muß.[2])

Soviel steht für uns fest: Eine indifferente, objektive Wirklichkeit ist das materiale Apriori der Wissenschaft. Aber bevor die Wissenschaft ihre Tätigkeit, die Überwindung der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit durch die Begriffsbildung, beginnen kann, muß bereits eine erste Ordnung des Materials vollzogen sein. Die formende, gewissermaßen als „prämethodologisch“ zu bezeichnende Kategorie, deren Anwendung durch den Wertwillen zur Erkenntnis als teleologisch notwendig gesetzt wird, ist die Kausalität.

Wer Erkenntnis will, stellt sich die Aufgabe, die Wirklichkeit als einen lückenlosen Kausalzusammenhang zu begreifen. Das Prinzip der Kausalität ist der Ausdruck unseres Verlangens nach Gesetzmäßig-

[1]) a. a. O. S. 58.

[2]) Siehe Franz Ludwig Hörth „Zur Problematik der Wirklichkeit“ Erlanger Dissert. 1906.

keit in der Vielheit der Erscheinungen.[1]) Das Kausalgesetz läßt sich freilich nicht in dem Sinne deduzieren, daß die Notwendigkeit gerade dieser Form der Wirklichkeitsbetrachtung aus einer objektiven Position hergeleitet werden könnte; wer von der Möglichkeit dieser Deduktion seinen Glauben an die Gültigkeit der Kausalität abhängig macht, verkennt völlig den Sinn des Kritizismus. Der Kritizismus „begründet" nicht die Wirklichkeitsformen, sondern er zeigt, welche Stellung den einzelnen Funktionen im Zusammenhange der geistigen Produktion des Subjekts zukommt. Die Kausalbetrachtung ist mit dem Erkenntniswillen des Menschen, dem Letzten, zu dem wir im Regreß der Erkenntnisaktionen gelangen, teleologisch durch das Band des Zweck-Mittel-Verhältnisses verknüpft. Das Kausalprinzip, das wir bisher in objektivistischer Wendung das „Gesetz der Wirklichkeit" nannten, erkennen wir jetzt kritisch-methodologisch als Postulat, das der menschliche Geist an die Wirklichkeit stellt und mit dessen Realisierung die wissenschaftliche Erkenntnis steht und fällt. Ob man mit Riehl die Kausalitätsvorstellung psychologisch aus dem Streben nach Einordnung des Ungewöhnlichen und Überraschenden in die gewöhnten Ereignisfolgen entspringen läßt[2]) oder mit Windelband in ihr eine Äußerung der natürlichen Tendenz sieht, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten,[3]) ist für die Bedeutung der Kausalitätskategorie ohne Belang. Wir wollen die Kausalität, weil wir Wissenschaft wollen.[4])

---

[1]) vgl. Sigwart, „Logik" Bd. II S. 19 ff.

Cornelius „Einleitung in die Philosophie" S. 294: „Die durchgeführte Analyse zeigt . . . . . , daß eben diese Forderung der Ursache oder das allgemeine Kausalgesetz nichts anderes ist als die für die Einheit unserer Erfahrung unentbehrliche Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter konstante empirische Zusammenhänge."

[2]) a. a. O. Bd. II, 1. Teil S. 212 (vgl. auch S. 244 f.)

[3]) „Präludien" S. 256.

[4]) Riehl „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" S. 71: „Kausalität oder, was dasselbe bedeutet, ein zureichender Grund der Veränderung, ist ein Postulat der Wissenschaft, eine Forderung, welche

Daß damit die gesamte objektive Wirklichkeit dem Kausalitätsgesetze unterstellt ist, bedarf keiner besonderen Erwähnung, denn das Erkenntnisstreben ist essentiell unbegrenzbar, und ebenso selbstverständlich ist es, daß ein methodologisches Postulat unabhängig ist von materialen, in letzter Linie metaphysisch fundierten Unterscheidungen innerhalb der Objektwelt, wie der Trennung in Physisches und Psychisches. Die psychischen Phänomene müssen, nicht anders als die physischen, auf ihren kausalen Zusammenhang untersucht werden; die Unmöglichkeit, diese Betrachtungsweise bei einer bestimmten Erscheinung praktisch durchzuführen, ist keine Instanz gegen das faktische Vorhandensein kausaler Beziehungen, denn das regulative Prinzip der Kausalität wird durch Schwierigkeiten, die das Material der wissenschaftlichen Durchdringung entgegensetzt, in seiner Gültigkeit nicht beeinträchtigt. Der Determinismus ist der einzige wissenschaftlich statthafte Standpunkt für die Betrachtung des seelischen Lebens.[1])

Freilich, und hier greifen wir wieder auf Münsterberg zurück, nur für das seelische Leben, soweit es objektiv geworden ist. Das ursprüngliche „aktuelle“ Leben ist der Erkenntnis durch Kausalerklärung und Subsumtion unter begriffliche Kategorien unzugänglich, es kann nacherlebt, aber nicht erkannt werden. In der ursprünglichen wertenden Stellungnahme ist das Subjekt „frei“, weil die wertende

---

die Forschung an die Vorgänge in der Natur stellt und stellen muß, um Forschung zu sein.“

Liebmann „Die Klimax der Theorien“ S. 90: „Das Prinzip der Kausalität ist nicht empirisch, sondern theoretisch; nicht in der Erfahrung gegeben, sondern zum Behuf der Erfahrung vom Verstande supponiert.“

Cornelius a. a. O. S. 298: „Das Kausalgesetz muß für alle Erfahrungen in der objektiven Welt notwendig gelten, weil es nichts Anderes ist als die Folge derjenigen Begriffsbildung, ohne welche die objektive Welt für unser Denken nicht bestünde.“

[1]) Sigwart a. a. O. 658.

Aktualität in einer Sphäre liegt, auf die die Kausalitätskategorie überhaupt keine Anwendung findet. Erst wenn dem aktuellen Subjekt das psychophysische Individuum substituiert ist, tritt die wissenschaftliche Erkenntnis in ihre Rechte. Die „Freiheit" ist nur ein durch Negation der psychologischen Kausalität gewonnener, höchst unglücklicher Terminus, der eine in Wahrheit nicht vorhandene Antinomie schafft. Gewiß lassen sich die Wertungen und Wollungen des aktuellen Subjekts objektivieren und kausal erklären, bloß eben nicht als sinnvolle Akte des stellungnehmenden Ich, sondern als Glieder der lediglich existierenden Wirklichkeit. Die Wertung als psychischer Vorgang gehört in die Psychologie, ihr Sinn ist keine Wirklichkeit und kann darum kausal nicht begreiflich gemacht werden.[1])

Das Verständnis des Unterschiedes von „Sinn" und „Sein" ist das untrügliche Kennzeichen der Anhänger des Kritizismus. Höffding legitimiert sich dadurch als Empiristen, daß er Münsterberg vorwirft, er richte eine durchaus unnatürliche Grenze auf, wenn er einen Gegensatz zwischen „persönlichen" und „psychophysischen" Kategorien behaupte. Münsterberg verstehe unter Freiheit das Vermögen, nach Zwecken zu handeln; der psychische Vorgang der

[1]) vgl. Simmel „Philosophie des Geldes" S. 4: „Ein übermenschlicher Geist, der das Weltgeschehen mit absoluter Vollständigkeit nach Naturgesetzen begriffe, würde unter den Tatsachen desselben auch die vorfinden, daß die Menschen Wertvorstellungen haben. Aber diese würden für ihn, der bloß theoretisch erkennt, keinen Sinn und keine Gültigkeit über ihre psychologische Existenz hinaus besitzen. Was hier der Natur als mechanischer Kausalität abgesprochen wird, ist also die sachliche, inhaltliche Bedeutung der Wertvorstellung, während der seelische Akt, in dem jener Inhalt subjektive Bewußtseinswirklichkeit erhält, ohne weiteres in die Natur hineingehört. Die Wertung, als ein wirklicher psychologischer Vorgang, ist ein Stück der natürlichen Welt; das aber, was wir mit ihm meinen, sein begrifflicher Sinn, ist etwas dieser Welt unabhängig Gegenüberstehendes und so wenig ein Stück ihrer, daß es vielmehr die ganze Welt ist, von einem besonderen Gesichtspunkt angesehen."

Zwecksetzung gehöre aber doch sicherlich in die wissenschaftliche, kausal erklärende Psychologie.[1])

Unsere vorhergehenden Ausführungen ersparen uns eine besondere Widerlegung des höffdingschen Einwandes, den wir lediglich als typisch für die empiristische Denkweise anführen.

Wir haben die Berechtigung des Indeterminismus darin erkannt, daß er den Sinn des menschlichen Handelns nicht in der Tatsächlichkeit des psychologischen Geschehens sucht. Wir sind jetzt imstande, dem Indeterminismus wie dem Determinismus seinen gebührenden Platz zuzuweisen.

Die Wirklicheit als Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis muß gemäß den Grundvoraussetzungen des Erkennens als durchgängig vom Kausalgesetz beherrscht betrachtet werden, die Kompetenz der Kausalität darf nicht auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt werden. Als Wirklichkeitserscheinungen unterstehen die psychischen Phänomene gerade so gut wie die Vorgänge in der Körperwelt dem Kausalprinzip; deshalb nimmt der Determinismus den Charakter der wissenschaftlichen Betrachtungsweise mit Recht für sich in Anspruch. Eine einzige Abweichung vom Kausalgesetz innerhalb der Erkenntniszusammenhänge würde die Rationalität des wissenschaftlichen Weltbildes aufheben. Darum ist der Determinismus befugt, eine angeblich von Wertinteressen postulierte Durchbrechung des Kausalprinzips entschieden zurückzuweisen. „Das Gebiet der Freiheit besteht nicht aus Enklaven, die zerstreut im Reich der Natur liegen.“[2]) Theoretisch betrachtet gehört der Mensch als psychophysische Wirklichkeit in die kausale Naturordnung hinein; Lehren, die für ihn eine Ausnahmestellung fordern, sind wissenschaftlich einfach indiskutabel.[3])

---

[1]) „Philosophische Probleme“ S. 13 f.

[2]) Münsterberg a. a. O. S. 131.

[3]) vgl. Laßwitz „Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis.“ Kap. 10—12.

Der Indeterminismus versteht sich überhaupt selber falsch, wenn er die menschlichen Willensakte von der kausalnotwendigen Verursachung ausnehmen will. Das, für dessen Unabhängigkeit er eintritt, wird durch die theoretische Kausalbetrachtung nicht im geringsten berührt. Er ist der Anwalt von Interessen, die mit der wissenschaftlichen Frage nach dem „Was" der Dinge ganz und gar nichts zu tun haben. Neben der theoretischen Erkenntnis des Seins und seiner Gesetzmäßigkeiten steht gleichberechtigt die Frage nach dem Wert der Dinge. Wir fassen die Wirklichkeitsinhalte nach der Bedeutung, die sie für uns in bezug auf eine bestimmte seelische Einstellung haben, in eine neue Ordnung, die, räumlich ausgedrückt, in einer anderen Ebene liegt als das System der wissenschaftlich erkannten Gesetzmäßigkeiten.

Woher wir das Wertprinzip entleihen, nach dem wir die abstufende Anordnung des Wirklichen vornehmen, ist an sich gleichgültig. Die Geschichte der Philosophie lehrt uns, daß häufig hedonische Wertungen den Maßstab geliefert haben; „Güterlehren", wie sie von der Antike an bis auf unsere Tage immer wieder verfaßt worden sind, sind nichts anderes als auf die Bedürfnisse der praktischen Lebensgestaltung berechnete hedonische Wertordnungen. Im Gegensatze zu diesen nur empirisch-individuell gültigen Prinzipien stellen die Normwerte des Seinsollenden, die wir erleben, die festen Maßstäbe dar, nach denen wir die geistigen Akte des Menschen auf ihre Würdigkeit hin beurteilen. Denn die Basis des Kritizismus ist die Überzeugung, daß es zeitlos gültige Normen gibt, nach denen das zeitlich Wirkliche gemessen werden soll, und daß der Mensch zur Realisierung dieser Normen berufen ist. Ob mit der Logik, Ethik und Ästhetik die Zahl der überempirischen Wertgebiete erschöpft ist, ist eine Frage, deren Erörterung nicht im Bereich unserer Betrachtungen liegt; soviel sei hier bemerkt, daß sich neuerdings die Tendenz geltend macht, die Religion als viertes Wertgebiet den eben genannten anzureihen[1]), und ebenso

[1]) vgl. Hensel „Hauptprobleme der Ethik" S. 101 f.

wäre zu erwägen, ob nicht in der „Persönlichkeit“ als Fähigkeit, sich wechselnd auf alle möglichen Kulturinhalte einzustellen, eine weitere transzendental normierende Wertkategorie anzuerkennen ist.

Wenn wir den menschlichen Willen, den eigenen wie einen fremden, der normativen sittlichen Beurteilung unterziehen, dann haben wir den Menschen, da wir uns wertend, nicht erkennend verhalten, nicht als kausalbestimmtes Naturobjekt, sondern als aktuell zwecksetzendes Subjekt vor uns. Als Gegenstand der Bewertung, das heißt als sinnvolle Aktion, steht die Willensentscheidung außerhalb der Naturkausalität. Das ist die eigentliche Meinung des Indeterminismus.

Es stiftet Verwirrung, wenn man mit Cohen u. a. die „Freiheit“ als regulative Maxime der Wertbeurteilung dahin interpretiert, der Wille müsse so betrachtet werden „als ob“ er frei wäre. Diese Formulierung ist geeignet, die irrige Vorstellung zu befestigen, daß die Kausalerkenntnis die einzige sachlich zulässige Betrachtungsweise des Gegebenen, die „Freiheit“ des Gegenstandes der Bewertung also eine der realen Grundlage ermangelnde Hilfskonstruktion sei.[1]) Die Beurteilung ist, wie wir nunmehr zur Genüge nachgewiesen zu haben glauben, unabhängig von der Kausalität, dem Werkzeug der Erkenntnis, und braucht für ihre Gegenstände nicht erst um Dispens vom Kausalgesetz nachzusuchen.

Die Berechtigung des Verantwortlichmachens in seinen verschiedenen Formen ist durch die Geltung der überindividuellen Normen garantiert, denn diese involviert die Möglichkeit ihrer Verwirklichung durch die aktuelle Tat. Wendet man dagegen ein, daß in Wirklichkeit die Normbewertung meistens abhängig sei von der Einsicht in die psychologisch-kausale Genesis eines Willensaktes, so vergißt man, daß in diesem Falle die theoretische Feststellung nicht Selbstzweck, sondern ein indifferentes Durchgangsstadium, ein technisches Mittel zum Zweck der Beurteilung ist. Die

[1]) vgl. Windelband „Willensfreiheit“ S. 200. ff.

Untersuchung der Umstände, unter denen z. B. eine juristisch zu wertende Tat erfolgte, dient nur dazu, festzustellen, ob alle die Momente gegeben sind, deren Vorhandensein die Voraussetzung für die Anwendbarkeit eines bestimmten gesetzlichen Paragraphen bildet. Die Neigung, die Handlungen aus ihren Umständen, aus der naturnotwendigen Bedingtheit des empirischen Individuums zu „erklären", das heißt zu entschuldigen, führt konsequenterweise zur Zerstörung des Schuldbegriffs. Aber dann ist nicht einzusehen, warum die Verwechslung psychologischer und normativer Kategorien vor der Person des Richters Halt macht. So gut wie die Tat des Angeklagten ist das Verantwortlichmachen des Richters kausalnotwendig; dem psychophysischen Mechanismus „reus" steht dann der psychophysische Mechanismus „iudex" gegenüber. Gilt uns aber der Richter als frei wollendes Subjekt, dann muß auch sein Gegenglied, der Angeklagte, als wollendes und beurteilbares Subjekt gefaßt werden.[1]) Die Bewertung bezieht sich also nicht auf das Naturwesen „Mensch," das ja nach dem Willen zur theoretischen Erkenntnis der indifferenten Wirklichkeit eingeordnet ist, sondern auf das Subjekt transzendentalen Normerlebens uud ist deshalb die Betrachtung „nach der Freiheit."

Die Form, in der Windelband Kausalerkenntnis und normative Bewertung als zwei Arten der „Begriffsbildung" parallelisiert, scheint uns einigermaßen anfechtbar.[2]) Begriffsbildung heißt die von einem Prinzip der Auswahl bestimmte Auslese des „Wesentlichen" aus dem gegebenen Wirklichkeitsmaterial. Die Wirklichkeit, aus der das wissenschaftliche Erkennen die „Gattungsbegriffe des Geschehens" herauspräpariert, existiert für die wertende Stellungnahme gar nicht als dingliche Objektivität und darum kann von einer „Überwindung der unübersehbaren Mannigfaltigkeit" hier nicht gesprochen werden. Windelband identifiziert, verleitet durch die Parallelität des Intelligiblen und Empirischen beim kantischen

[1]) **Münsterberg a. a. O. S. 190 f.**

[2]) **„Willensfreiheit" S. 190 ff.**

„Ding an sich," die er umzudeuten unternimmt, die aktuelle Beziehung auf Normen mit der theoretischen Beziehung auf Werte, die allerdings als die Methode der Kulturwissenschaften neben die Gesetze suchende Methode der im logischen Sinne naturwissenschaftlichen Disziplinen tritt. Unser Einwand gewinnt vielleicht an Klarheit, wenn wir von der Kausalität ausgehen. Wir haben (S. 46) das Kausalprinzip als die „prämethodologische" Kategorie gekennzeichnet, deren gestaltende Tätigkeit der wissenschaftlichen begrifflichen Bearbeitung des Stoffes vorangeht. Stünden nun wissenschaftliche Erkenntnis und normative Bewertung als parallele Methode auf gemeinsamer Materialgrundlage, so müßte die Bewertung genau wie die Erkenntnis das Vorhandensein individueller Kausalbezüge als konstitutiv für ihre Objekte anerkennen. Die Einsicht, daß die konstitutive Kausalkategorie in Wahrheit nur für das Erkenntnisstreben eine Etappe auf seinem Wege zum (nomothetischen oder idiographischen) Endziele bildet, zeigt, daß die aktuelle Bewertung als solche den Boden der „objektiven" Wirklichkeit überhaupt niemals betritt. In dem Bestande der objektiven Wirklichkeit finden sich neben unzähligen anderen Fakten auch Wertungen, die von den empirischen Individuen vollzogen werden; der historisch verfahrende Forscher kann einen allgemein gewerteten Inhalt auswählen und aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der kausalbedingten Wirklichkeiten dasjenige auslesen, was sich durch Beziehung auf den gewählten Kulturwert als „wesentlich" zu legitimieren vermag.[1]) Aber diese theoretische „Wertbeziehung" hat mit der aktuellen Wertung nichts zu tun. Nur insofern stehen beide in Verbindung, als die spezielle Form des Wirklichkeitsbegreifens genannt „Wertbeziehung oder teleologische Methode" wie alle geistige Produktion auf einer ursprünglichen Wertbejahung des Subjekts beruht.

[1]) Vgl. Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung."

Der Gedanke der ursprünglichen Wertbejahung des Subjekts bildet die Brücke zu dem kurzen abschließenden Kapitel unserer Betrachtungen, in dem wir programmgemäß von der „Freiheit" unter letzten erkenntnistheorethischen Gesichtspunkten zu handeln haben.

Mit der Überwindung des erkenntnistheoretischen Objektivismus, die sich im Systeme Kants vollzog, büßte das Vorstellen seine bis dahin behauptete Dignität als Erkenntnisfunktion ein, um seine Stelle dem Urteil abzutreten, also einem praktischen, stellungnehmenden Akte des Subjekts. Die Begründung der Erkenntnis auf das Urteil war die notwendige Folge der Zerstörung des alten, transzendenten Wahrheitsbegriffes. Die Abbildtheorie mit ihrer Lehre von der absoluten Rezeptivität des Subjekts mußte durch eine Objektivitätstheorie ersetzt werden, die dem Subjekt die Fähigkeit eigener Produktion zuerkannte und zugleich ideelle Richtwerte statuierte, deren Beachtung der Tätigkeit des erkennenden Subjekts die objektive Gültigkeit verbürgt. (Vgl. S. 32/33).

In dieser Umwandlung des Erkenntnisbegriffs lag eine bedeutungsvolle Synthese: die Vereinigung des Willens mit der Intellektualfunktion. Der Intellekt, für das von der antiken Erkenntnistheorie beherrschte Denken ein die Bilder der transsubjektiven Wirklichkeiten auffangender Spiegel, will und entscheidet sich aus eigener Machtvollkommenheit für die Befolgung der Wahrheitsnorm. Bei Kant bedeutete der „Primat der praktischen Vernunft" noch das Postulat, inhaltlich bestimmte Sätze von theoretisch nicht erweisbarer Gültigkeit aus Gründen sittlicher Natur anzuerkennen. Erst Fichte spricht klar den Gedanken aus, daß die Grundlage aller theoretischen Evidenz im Gewissen gesucht werden müsse. Das Kriterium aller Wahrheit ist das Bewußtsein, daß so und nicht anders geurteilt werden soll. In Urteilen wird die Wirklichkeit erkannt, jedes Urteil basiert auf der Anerkennung eines Sollens, mithin ist das Gewissen als

sittliche Wertbejahung die wirklichkeitsbegründende Potenz.[1])

Auf Fichtes Anschauungen fußend hat Rickert in seinem „Gegenstand der Erkenntnis" ein erkenntnistheoretisches System entwickelt, in dessen Mittelpunkt der Gedanke der Autonomie des erkennenden Subjekts steht. Aufgabe der Erkenntnistheorie ist es, die objektive Wirklichkeit dadurch zu begründen, daß die transzendenten Normen aufgezeigt werden, deren Anerkennung dem irrationalen Stoffe die konstitutiven Kategorien aufprägt, in denen der naive Realismus die dem Sein an sich inhärenten Existenzformen sieht. Die Konstituierung der objektiven Wirklichkeit geschieht in den Urteilen, in denen das Wahrheit wollende erkenntnistheoretische Subjekt die Norm anerkennt und realisiert. Der Versuch, hinter den Akt der Bejahung des Wahrheitswertes zu dringen und über den hier vorgefundenen Tatbestand etwas auszusagen, ist widersinnig, weil diese Urteilsaussage, sowie sie auf allgemeine Gültigkeit, d. h. auf Wahrheit Anspruch macht, selbst wieder auf dem Willen zur Wahrheit beruht.[2])

Wir haben bereits nachgewiesen, daß die Antinomie zwischen der kausalen Naturnotwendigkeit und dem normierenden Gebote des Sittengesetzes nur dann vorhanden ist, wenn man naiv-realistisch den ganzen Bereich des Möglichen der „gegebenen" Wirklichkeit einräumt. Schon in dem aktuellen Willen, die Objektivität anzuerkenneu, fanden wir uns frei

[1]) Vgl. die knapp und klar formulierten Darlegungen von Rickert: „Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung."

[2]) Vgl. Sigwart a. a. O. Bd. II. S. 725: „Soll sich .. unser Denken auf unser Wollen selbst richten, so ist Objekt des Denken, was zugleich das letzte Subjekt desselben ist, und wir befinden uns in einem Zirkel, aus dem heraus uns kein Sprung retten kann. Das Denkenwollen bleibt auch in dem ethischen Gebiete letzte, nicht weiter aufzulösende Voraussetzung alles wissenschaftlichen Strebens und alle Reflexion auf unsere eigene Willenstätigkeit kann zuletzt nur sich klar machen, daß das Wollen niemals in seinem ganzen Umfang als Objekt herausgestellt werden kann."

und selbstbestimmt. Und frei sind wir, wenn wir den Wert der Wahrheit verwirklichend die kausalbestimmte Wirklichkeit in unseren Urteilen konstituieren. „Das Müssen folgt also erst aus dem Sollen und daher kann das Müssen niemals in einen unaufhebbaren Gegensatz zum Sollen gebracht werden oder gar den Sinn des Sollens in Frage stellen.“ [1])

Die Erkenntnis unserer kausalen Bedingtheit ist ein Akt unserer Freiheit. In dieses Paradoxon können wir die Ergebnisse unserer Betrachtungen zusammenfassen, Als ein Glied der Naturwirklichkeit sind wir dem Zwange unpersönlicher Gesetze unterworfen. Aber indem wir diese Wirklichkeit denken, sind wir frei von ihren Bindungen.[2]) Nicht ein mystisch-spekulatives System, das in einer zweiten Wirklichkeit die Freiheit sucht, sondern die kritische Transzendentalphilosophie, die im Seinsollenden den Grund des Seienden erkennt, ist die wahre „Freiheitslehre“.

---

[1]) Rickert „Gegenstand“ S. 242.

[2]) Vgl. O. Weininger „Über die letzten Dinge“: Aphoristisches: S. 71: „Einsicht in die Gesetzmäßigkeit ist schon Freiheit von ihr . . .“ u. S. 72: „Kausalität wird von Freiheit aufgefaßt, erkannt, gesetzt . . .“

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Verfasser vorliegender Arbeit, Rudolf Hermann Brandl, israelitischer Konfession, am 9. November 1884 zu Cöln a. Rhein als Sohn des Cafétiers Johann Alexander Brandl und seiner Ehefrau Bertha, geb. Oppenheimer. In Frankfurt am Main, wohin wir 1888 übersiedelten — mein Vater starb zwei Jahre später — besuchte ich von 1894 bis 1897 die drei Vorklassen des Hasselschen Instituts und absolvierte dann das städtische Lessing-Gymnasium. Nachdem ich diese Anstalt Ostern 1903 mit dem Zeugnis der Reife verlassen hatte, bezog ich die Universität Heidelberg. Hier widmete ich zwei Semester vorwiegend philosophischen und philologischen Studien; meine Lehrer waren die Professoren Kuno Fischer, Windelband, Neumann, Hoops, v. Waldberg, Lefmann und Schneegans. Das Sommersemester 1904 verbrachte ich in Paris, wo neben dem Besuch der Sorbonne und des Collège de France mein Hauptinteresse dem öffentlichen Leben in seinen verschiedenen Erscheinungen, wie Politik, Presse usw., zugewandt war. In dem darauf folgenden Münchener Studiensemester hörte ich bei den Professoren Lipps, Güttler, Sieper und Furtwängler; daneben suchte ich durch vielfache Anschauung den kunstgeschichtlichen Ertrag meines Pariser Aufenthalts zu mehren und zu vertiefen. Ostern 1905 ging ich für drei Semester nach Erlangen in der Absicht, in ruhiger, gleichmäßiger Tätigkeit speziell meine philosophischen und historischen Kenntnisse systematisch zusammenzufassen. Der Unterricht der Professoren Falckenberg, Hensel und Fester hat mich in diesem Bestreben wesentlich gefördert; ferner ist es mir eine angenehme Pflicht, der kunstgeschichtlichen Unterweisung des Privatdozenten Dr. Haack zu gedenken. Vor allem aber fühle ich mich Herrn Professor Paul Hensel als Lehrer wie als Menschen in herzlich dankbarer Verehrung verbunden.